نبوة محمد
التاريخ والصناعة

مدخل لقراءة نقدية

محمد محمود

ينطلق هذا الكتاب في النظر لنبوة محمد وللنبوة عامة من افتراض أولي مؤدّاه أن النبوة ظاهرة إنسانية صرفة، وأن الإله الذي تتحدّث عنه النبوة لم يُحْدِث النبوة ويصنعها وإنما النبوة هي التي أَحْدَثَت إلهها وصنعته.

ويركّز الكتاب في تفسير ظاهرة النبوة على جانبها الإبداعي والخلّاق أو جانب الخيال في نشاطها. ولأن النبوة ليست مجرد نشاط فردي منعزل وإنما هي أيضا نشاط اجتماعي يتداخل فيه نشاط الفرد الذي يدّعي النبوة مع نشاط المجتمع الذي يحيط به، فإن الكتاب يعالج أيضا البعد الاجتماعي للنبوة، وهو البعد الذي ما كان من الممكن للنبوات الناجحة أن تنجح بدونه.

وفي النظر للجانب الاجتماعي للنبوة يحرص الكتاب على إبراز دور مجتمع المؤمنين — إذ أن خيال النبي يخلق، في المقام الأول، مجتمع المؤمنين بنبوته ليأتي بعد ذلك، وفي المقام الثاني، خيالُ مجتمع المؤمنين فيساهم بدوره في تثبيت النبوة وتعزيزها وتمديد خيالها ونشره. وهذا الدور الحيوي الذي يقوم به مجتمع المؤمنين هو ما يصفه الكتاب بصناعة النبوة ويفصّل في أمره.

يطرح محمد محمود، للمرة الأولى، في تاريخنا الفكريّ، منذ سقوط الخلافة في صورتها العثمانيّة، الأسئلةَ الكيانيّة على أصولنا التراثيّة العربيّة-الإسلاميّة، في أفق خلاّقٍ عقلانيٍّ كونيّ.

انطلاقاً من هذه الرّؤية، وهذه الأسئلة، يُبدِع فكراً عربياً جديداً، ويؤسِّس لكتابةِ تاريخٍ عربيٍّ إسلاميٍّ آخر.

نبوة محمَّد: التاريخ والصّناعة أعمق وأعلى كتابٍ كُتِب عن الإسلام العربيّ وثقافته السياسيّة، منذ ابن رشد حتّى الآن.

أدونيس

وبدراسته تاريخ نبوة محمد وصناعتها يقدم لنا المؤلف أسباب لزوم رفض الدولة الإسلامية الحديثة في أي شكل جاءت، ويوفر اللغة الفاعلة للمقاومة الفكرية قصد وضع نهاية حاسمة للإسلامية كعقيدة سياسية فاسدة، ومن ثم التفكير من أجل بدايات جديدة خالية من مؤسسات العنف والخرافات والنفاق في الدول ذات الأغلبية المسلمة.

عشاري خليل

باحث أكاديمي وأستاذ جامعي

محمد محمود أكاديمي وباحث عمل بالتدريس في كلية الآداب بجامعة الخرطوم ومعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد وجامعة تفتز بالولايات المتحدة حيث كان رئيسا لقسم الأديان المقارنة. نشر العديد من الأبحاث من أهمها دراسته الرائدة عن فكر المفكر الصوفي السوداني محمود محمد طه التي صدرت بالإنجليزية عن مطبعة جامعة سيراكيوز بالولايات المتحدة.

نبوة محمد
التاريخ والصناعة

مدخل لقراءة نقدية

نبوة محمد
التاريخ والصناعة

مدخل لقراءة نقدية

محمد محمود

الطبعة الأولى 2013
الطبعة الثانية 2013

ISBN 978–0–9575471–0–0

معلومات المكتبة البريطانية المبوّبة للمنشورات:
هذا العنوان له سجل يمكن الحصول عليه من المكتبة البريطانية

مركز الدراسات النقدية للأديان
لندن
contact@criticalcentre.org

المحتويات

مقدمة

النبوة موضوع مركزي في اليهودية والمسيحية والإسلام. ورغم أن النبوة محاطة بهالة كثيفة من القداسة في هذه الأديان الثلاثة، إلا أن شروط الحرية الفكرية والأكاديمية في معالجتها تختلف اختلافا بيّنا عندما يتعلق الأمر بالمسيحية واليهودية من ناحية وبالإسلام من الناحية الأخرى. فالمسيحية، ولأسباب تاريخية تتعلق بنشوء حركة الاستنارة في أوربا وصعود العقلانية والعلمنة وصعود العلم الحديث ومناهجه، اضطرت لقبول واقع فكري وأكاديمي جديد نزع القداسة عن الدين وأخضعه، بكل تصوراته ومؤسساته، لتقاليد نظر وبحث جديدة. ورغم أن مناهج النظر والدراسة الدينية التقليدية ظلّت باقية إلى حد كبير في الكليات الدينية التي تقوم على تدريب وتخريج رجال الدين، إلا أن هذه المناهج تعايشت مع مناهج الواقع الفكري الجديد ذات الطبيعة العقلانية. ولقد سارت اليهودية هي الأخرى في ركاب المسيحية وتصالحت مع هذا الواقع الفكري الجديد.

إلا أن الأمر يختلف عندما نأتي للإسلام. فتحوّلات الاستنارة ومناهج النظر العقلاني الحديثة اصطدمت بمقاومة شديدة في البلاد الإسلامية عندما تعلّق الأمر بإخضاع الإسلام لهذه المناهج. وليس كتابنا هذا مقام الخوض في تاريخ تلك المقاومة وأسبابها، إلا أن ما تكفي الإشارة له في هذا المقام هو أن المحصّلة النهائية لهذه المقاومة هي الأزمة العميقة والمستفحلة الراهنة في شروط الحرية الفكرية والأكاديمية التي تعيشها بلاد العالم الإسلامي عندما يتعلق الأمر ببحث الإسلام والنظر في قضاياه. ولعلنا لا نعدو الحقيقة إن قلنا إن هذا الغياب في شروط الحرية الفكرية والأكاديمية

يمثّل أحد أكبر العوامل المسئولة عن حالة الجمود والتخلّف التي يرسف العالم الإسلامي في قيودها.

وننطلق في كتابنا هذا في النظر لنبوة محمد وللنبوة عامة من افتراض أولي مؤدّاه أن النبوة ظاهرة إنسانية صرفة، وأن الإله الذي تتحدّث عنه النبوة لم يُحْدِث النبوة ويصنعها وإنما النبوة هي التي أَحْدَثَت إلهها وصنعته. وفي تفسيرنا لظاهرة النبوة فإننا نركّز على جانبها الإبداعي والخلّاق أو جانب الخيال في نشاطها. ولأن النبوة ليست مجرد نشاط فردي منعزل وإنما هي أيضا نشاط اجتماعي يتداخل فيه نشاط الفرد الذي يدّعي النبوة مع نشاط المجتمع الذي يحيط به، فإن ما نلاحظه أن خيال النبوة خيال له بعده الاجتماعي أيضا، بمعنى أن خيال النبي يخلق، في المقام الأول، مجتمع المؤمنين بنبوته ليأتي بعد ذلك، وفي المقام الثاني، خيالُ مجتمع المؤمنين فيساهم بدوره في تثبيت النبوة وتعزيزها ونشرها. هذا الدور الحيوي الذي يقوم به مجتمع المؤمنين هو ما نصفه في هذا الكتاب بصناعة النبوة، وهي عملية سنفصّل في أمرها.

وبما أن نبوة محمد لم تكن نبوة خيال خلّاق فحسب وإنما كانت أيضا نبوة ما لبثت أن تحوّلت لمؤسسة ذات دور سياسي واقتصادي وتشريعي واجتماعي، فإن معالجتنا تنظر في هذه الجوانب لنرى أثر النبوة عليها وأثرها على النبوة. ودراسة هذه الجوانب تُبْرِز أنه لم تكن هناك صناعة للنبوة فحسب وإنما صناعة للإسلام أيضا، إلا أن صناعة الإسلام موضوع يقع خارج مجال بحث كتابنا هذا الذي يركّز على صناعة النبوة.

البنية العامة لهذا الكتاب تتوزعها خمس وحدات موضوعية كبيرة هي: البيئة والصعود والمعارضة والرسالة والصناعة. ويغطي الكتاب هذه الوحدات الموضوعية في ثلاثة عشر فصلا.

نعالج موضوع البيئة في الفصلين الأول والثاني، حيث نعالج في الفصل الأول البيئة بوصفها بيئة عامة هي بيئة الشرق الأدنى وتطوّر نبواتها التي ما لبثت أن أدّت لولادة اليهودية والمسيحية. ونعالج في الفصل الثاني البيئة بوصفها بيئة خاصة هي بيئة الجزيرة العربية قبل ظهور محمد وما كان يعتمل فيها من تيارات دينية خاصة. أما موضوع الصعود فيعالج صعود نبوة محمد منذ بدئها إلى وفاته، ونغطيه في أربعة

فصول. نركّز في الفصل الثالث على وصف وتحليل «اللحظة التأسيسية» في تجربة محمد، وهي اللحظة التي أصبحت أساس نبوته وأساس الإسلام. وفي الفصل الرابع نركّز على فترة محمد في مكة. أما الفصلان الخامس والسادس فيركّزان على فترة محمد في المدينة وصعود دولة المدينة وقهرها لأعدائها. وموضوع المعارضة تغطيه الفصول الثلاثة التالية. يعالج الفصل السابع معارضة المكيين أو الحجج التي قدّمها المشركون ضد الإسلام، بينما يعالج الفصل الثامن المعارضة الكتابية أو معارضة اليهود والمسيحيين، ويتناول الفصل التاسع موضوع المنافقين وطبيعة معارضتهم. ونعالج موضوع الرسالة في الفصلين العاشر والحادي عشر، ويركّز الأول منهما على الشعائر والعلاقات، بينما يركّز الثاني على عوالم الخيال. أما الفصلان الأخيران، الثاني عشر والثالث عشر، فيغطيان صناعة محمد وأهم العناصر التي استندت عليها. ونختم الكتاب بخاتمة نجمع فيها أهم الخطوط التي برزت في الكتاب.

وفي الرجوع للمادة الإسلامية، وهي مادة تتميز بضخامتها وسعتها وتكرارها، قررنا أن ننهج نهج تركيز وانحصار بالاعتماد الأساسي على مرجعين أوليين هما القرآن وصحيح البخاري (الذي يُعتبر أصحّ كتاب بعد القرآن) بالإضافة لمراجع أساسية أخرى. وفيما يتعلّق بمادة السيرة اعتمدنا اعتمادا أساسيا على سيرة ابن هشام وعلى كتاب المغازي للواقدي بالإضافة لطبقات ابن سعد. وبالنسبة لمادة الحديث ورغم اعتمادنا الأساسي على صحيح البخاري فقد استعنا أيضا بباقي كتب الحديث المعتمدة وفي مقدمتها صحيح مسلم. وبالنسبة لمنهجنا في التعامل مع هذه المصادر فقد انطلقنا من النص القرآني بصيغته العثمانية واعتمادا على مصحف الملك فؤاد ولم نثر مشكلة تعدّد المصاحف لأنها لا تهمنا في هذا الكتاب، وإن أشرنا في حالة بعض الآيات لقراءاتها البديلة إن كان السياق يتطلّب بذلك. أما بالنسبة لمادة الحديث والمادة الأخبارية فقد راعينا أن نحتفظ بمسافة نقدية في التعامل معها تقوم على محاولة التمييز المستبصر بين عناصرها، إذ أننا بقدر رفضنا لشطط موقف الذين يقبلونها قبولا تاما لا تحفّظ فيه نرفض أيضا انتقاص موقف من يرفضونها رفضا تاما ويشكّكون تشكيكا جامحا في مجمل صدقيتها وقيمتها.

وبالنسبة لتفسير القرآن فقد اعتمدنا اعتمادا أساسيا على تفسير الطبري، وإن استعنا ايضا بتفسير الزمخشري وتفسير الرازي. وبسبيل التركيز والانحصار قررنا

أيضا تجنب المادة الحديثة عن محمد، إذ أن الخوض فيما كتبه المحدثون من مسلمين ومستشرقين سيطيل معالجتنا إطالة لا مسوّغ لها.

وفي استخدامنا للمصادر حرصنا على الاقتباس بما يتيح للكلام سياقا واضحا ومتماسكا. ولقد راعينا الاقتصاد في اقتباساتنا إلا أننا حرصنا أيضا ألا يكون هذا الاقتصاد مخلّا. وهكذا وفي بعض الحالات التي رأينا فيها أن توضيح السياق يستلزم شيئا من إطالة الاقتباس عمدنا لذلك.

وفي اقتباسنا للآيات القرآنية أثبتنا رقم السورة ثم رقم الآية ثم اسم السورة (وهكذا وعند اقتباس الآية الخامسة من سورة الحشر مثلا فإن الإشارة للآية تكون: (5:59، الحشر)). ولم نشكّل الآيات تشكيلا كاملا واعتمدنا على رجوع القاريء للمصحف لضبط قراءته إن شكّ، كما أننا لم نفارق استخدام بُنْط سائر الكتاب لنستخدم في حالة الآيات القرآنية خطّ مصحف الملك فؤاد كما أصبح ديدن الكثير من الكتب الحديثة.

وفي اقتباسنا للأحاديث والأخبار واتباعا لقاعدة الاقتصاد فقد أسقطنا عبارة الصلاة على محمد التي ترد في المصادر كلما ذُكر اسمه وغيرها من العبارات التبجيلية، ولقد أشرنا لحذف عبارة الصلاة وغيرها بوضع نقاط الحذف الثلاثة (...) حسب تقاليد الاقتباس الحديثة. ومن الضروري التنبيه لعدم الخلط بين استخدام هذه النقاط الثلاثة هذا الاستخدام الإجرائي وبين استخدامها المألوف في مواضع أخرى من الاقتباسات. وفي حالة بعض الاقتباسات التي تحوي كلمات صعبة فقد وضعنا شرحها بين قوسين معقوفين ([ ]) في داخل الفقرات المقتبسة، باستثناء حالات قليلة استلزمت شرحا أطول استخدمنا فيها الهوامش.

ولقد أثبتنا في الهوامش الحد الأدنى من المعلومات المرجعية ليجد القاريء في قائمة المراجع في نهاية الكتاب المعلومات المرجعية الكاملة، باستثناء حالات قليلة كان غرضنا فيها إحالة القاريء لبعض المصادر ذات الصلة بالموضوع من غير أن تكون هذه المصادرُ مراجعَ استخدمناها في بحثنا.

ولقد استخدمنا التاريخ الميلادي بوصفه التاريخ الأساسي ومن غير الإشارة له بالحرف (م)، ما عدا في حالة تواريخ ما قبل الميلاد التي يعقبها الاختصار المألوف (ق.م). وعند استخدامنا للتاريخ الهجري فقد استخدمناه في الغالب مع

التاريخ الميلادي، وعندما يتجاور تاريخان فإن التاريخ الأول هو التاريخ الهجري والتاريخ الثاني هو التاريخ الميلادي.

وفصول هذا الكتاب لم يسبق نشرها باستثناء الفصل الثالث الذي نُشر في مجلة الآخر التي تصدر عن مؤسسة 40، العدد 3، شتاء 2012.

وهذا الكتاب موجّه لكل القراء في العالمين العربي والإسلامي بكل أجيالهم، علّه يكون لبنة من لبنات المساهمة في المشروع الكبير لنقد الدين بصورة عامة ونقد الإسلام بصورة خاصة، هذا المشروع الذي ساهم في إرسائه الكثيرون في الماضي ويساهم في تعميقه وإثرائه الكثيرون في الحاضر، والذي نعتقد صادقين أنه لا يمكن بدونه أن تنعتق المجتمعات العربية والإسلامية من ربقة تخلفها وهامشيتها وتساهم مساهمة فاعلة في بناء حضارة إنسانية قائمة على قيم الحرية والمساواة وإطلاق كل طاقات الخلق والإبداع الكامنة بداخل كل فرد من أفرادها.

الفصل الأول

بزوغ النبوة وصعودها
الأساس اليهودي والمسيحي

النبوة في الشرق الأدنى

النبوة ظاهرة ذات جذور قديمة فـي منطقة الشرق الأدنى. ورغم أن معرفتنا لتاريخ هذه المنطقة ما تزال محدودة وجزئية، إلا أن ما تكشّف حتى الآن من خلال المجهودات المتصلة والمثابرة لعلماء الآثار أماط اللثام عن بعض مظاهر النشاط النبوي المبكّر، وهو نشاط يرجّح الباحثون المعاصرون أنه منح اليهودية لاحقا نموذجها الأولي للنبوة.

ومن أقدم الأدلة الحفرية على النشاط النبوي النصوص التي عُثر عليها فـي موقع مدينة ماري (Mari) السومرية فـي شرق سوريا (تل الحريري) والتي ترجِع للقرن الثامن عشر ق.م. وتكشف هذه النصوص عن نبوة لا تختلف كثيرا عن النبوة فـي إسرائيل القديمة.[1] ولاحظ بعض الدارسين ثلاثة عناصر مشتركة بين النبوة فـي ماري والنبوة التوراتية. وأول هذه العناصر هو عفوية هذه النبوة، بمعنى أنها طرحت نفسها كنبوة تلقائية صادرة عن وحي إلهي وتتصرّف باستقلال عن مؤسسة العِرافة. وثاني العناصر أنها نبوة نابعة من حسّ رسالي، حسّ جعل الأنبياء يشعرون باستقلالهم عن السلطة الحاكمة وحفزهم لتوجيه رسالتهم لها من موقع الاستقلال

(1)

Weinfeld, “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature,” p. 179.

لقراءة بعض نصوص نبوة ماري ومناقشة سياقها العام وأنماطها انظر:

Herbert B. Huffmon, “Prophecy in the Mari Letters,” *The Biblical Archaeologist* 31, no. 4 (December 1968), pp 101–124.

هذا. وثالث العناصر هو عنصر ما وُصف بـ «الانجذاب» (ecstasy)، وهو ظاهرة اتخذت على ما يبدو أشكالا عديدة فـي تجارب أنبياء ماري. وعنصر الانجذاب هذا كان سمة لظاهرة نبوية انتشرت فـي رُقْعة واسعة شمِلت فلسطين وسوريا والأناضول، إذ وردت الإشارات له فـي النقوش الأرامية للملك زكُّور (Zakkur)، ملك حماة، وفي إشارات المصـادر الحِثِّية للأنبياء.[2]

وكمثال على النبوة فـي ماري نأخذ ما يرد فـي أحد النصوص عندما يخاطب داغان (Dagan)، إله الزراعة والخصوبة عند الساميين الغربيين، الملك زِمْري لِـمْ (Zimri-Lim) عبر أحد أنبيائه وذلك فـي أوج الصراع بين ملك ماري وحمورابي ملك بابل. وبلهجة لا تخلو من الشبه بلهجة الرب فـي التوراة يهدّد الإلهُ داغان حمورابي وحلفاءه ويَعِد زِمري لِـم بالانتصار على أعدائه وحيازته على ممتلكاتهم.[3] وهذا المثال يحوي العناصر الأربعة الأساسية لظاهرة النبوة ليس فقط فـي ماري وإنما أيضا كما تبدّت فيما بعد فـي اليهودية والمسيحية والإسلام، ونعني بها: المُرسِل (داغان فـي مثالنا)، والرسول، والرسالة، و المخاطَب بالرسالة (زِمري لِـم فـي مثالنا).

النبوة اليهودية

وبدخول بني إسرائيل مسرح النبوة فإن النبوة ما لبثت أن دخلت طورها الذي أوصلها لمداها وتعبيرها السائد والمألوف لدينا.[4] ولقد كان من الممكن لهذه

---

(2)

Malamat, “A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents,” pp. 34–35.

نجد واحدة من أقدم الإشارات لظاهرة الإنجذاب فـي نصّ مصري يعود لحوالى عام 1060 ق.م. وهذا النصّ عبارة عن تقرير كتبه موظف فـي معبد الإله أمون اسمه وَن أمون (Wen–Amon) عن رحلة قام بها إلى مدينة جُبيل الفينيقية (Byblos) لاستجلاب خشب لمركب الإله أمون للمناسبات الدينية. ويقول وَن أمون إنه وبينما كان أمير جبيل يقوم بتقديم القرابين للآلهة فإن أحد الفتيان تلبسته حالة انجذاب وألقى وحيا للأمير يأمره فيه أن يهتم بمطالب وَن أمون وتحقيق رغبات الإله أمون الذي بعثه انظر:

Prichard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 26.

(3)

Ross, “Prophecy in Hamath, Israel, and Mari,” pp. 18–19.

(4) نتّبع فـي هذا الكتاب الاستعمال الشائع ونستخدم تعابير «بني إسرائيل» و «اليهود»

النبوة أن تظل نبوة قَبَلِية ومحلية ومحدودة التأثير لولا أن الظروف التاريخية أفضت فيما بعد لنتيجة مغايرة ببروز المسيحية والإسلام وصعودهما، وهما دينان خرجا من عباءة اليهودية ونشرا رؤيتها لتصبح رؤية عالمية. وقبل أن ننظر للنبوة اليهودية بشيء من التفصيل دعنا نلقي نظرة سريعة على التوراة بوصفها الوثيقة–الذاكرة التي حفظت تراث النبوة عند بني إسرائيل.

ما كان من الممكن لليهودية أن تصبح دينا مُنَظَّما بدون اجتماع ثلاث آليات: آلية خارجية هي الدولة في فترة صعود ملوك بني إسرائيل وبسط هيمنتهم (فترة المملكة المتّحدة تحت داود وسليمان وفترة مملكتى يهوذا وإسرائيل بعد انحلال المملكة المتّحدة) وآليتان داخليتان هما طبقة الكهنة والأحبار من ناحية والتوراة من ناحية أخرى. فالدولة اليهودية، مثلها مثل سائر الدول الأخرى في منطقة الشرق الأدنى، احتاجت لإيدولوجية تساندها وتبرر سلطانها. أما الأحبار فقد قاموا بجمع مادة التوراة ونَخْلِها والتأليف بين عناصرها لتشكّل المادةُ المنتخبة الكتابَ بشكله النهائي المعترف به. ولقد تداخلت سلطة الأحبار مع سلطة التوراة وتأكّدت وتركّزت اعتمادا عليها. وعندما نتحدّث عن سلطة التوراة فإننا نتحدّث عن سلطة النبوة كظاهرة، أما عندما نتحدّث عن سلطة الأحبار فإننا نتحدّث عن سلطة النبوة كمؤسسة، ولكن لابد أن نضع في اعتبارنا أن الظاهرة والمؤسسة لا تنفصمان عن بعضهما في سياق اليهودية كدين مُنَظَّم.

والكتاب المقدّس الذي صنّفه الأحبار يقع في ثلاثة أقسام هي التوراة (תורה التعاليم، الشريعة) والأنبياء (נביאים، نبِئيم) والكتابات (כתובים، كتبيم)، ولذا يشير إليه اليهود أحيانا بكلمة «تَنَك» التي تتركب من الحروف الأولى لأقسامه. وتتكّون التوراة من الأسفار الخمسة الأولى (Pentateuch) أو ما عُرِفَ بأسفار موسى نسبة للاعتقاد السائد أن موسى هو الذي كتبها.[5] أما قسم الأنبياء فيحوي تسعة عشر سِفْرا تتعلق بقصص وأقوال وكتابات الأنبياء الذين أعقبوا موسى.[6]

و«العبريين» كتعابير مترادفة لها نفس المدلول.

(5) هذه الأسفار هي: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية.

(6) تنقسم قصة النبوة اليهودية في هذا القسم لنبوة متقدمة تعالجها أسفار يشوع والقضاة وصموئيل والملوك ونبوة متأخرة تشكّل موضوع خمسة عشر سفرا هي أسفار إشعياء وإرميا وحزقيال

ويشمل قسم الكتابات أحد عشر سِفْرا، وهي أسفار ذات طبيعة متباينة إذ تحوي الشعر والنبوة والتاريخ.[7] وهذه الأقسام لا تتساوى فـي أهميتها أذ أن التوراة تأتي فـي المرتبة العليا ويعقبها قسم الأنبياء. وفي كتابنا هذا لا نستخدم كلمة «توراة» بمعناها الضيق وإنما ككلمة عامة تشير لـمجموع الكتاب المقدس عند اليهود والذي يطلق عليه المسيحيون اسم «العهد القديم».

يرى بعض دارسي التوراة المعاصرين أن بذرة التوراة ترجع لعهد داود الذي حكم من حوالي عام 1000 إلى حوالي عام 962 ق.م. إلا أن ما كُتِب فـي هذه الفترة لم يصل للغالبية الساحقة من المواطنين إذ أن معرفة القراءة كانت مقصورة على فئة قليلة من الموسرين والكَتَـبَة الذين كانوا يعملون فـي خدمة هؤلاء الموسرين. وفي تقدير هؤلاء الدارسين أن ما كُتِب فـي هذه الفترة كان موجها بالدرجة الأولى للأقلية النافذة التي كان داود فـي حاجة لسندها ودعمها.[8] ومن المرجّح أن الأسفار الخمسة الأولى قد اكتملت لتصل صيغتها الحالية حوالي عام 400 ق.م.، وهي الفترة التي أصبحت فيها التوراة دستورا لبني إسرائيل تحت زعامة الكاهن عزرا.[9] ويتفق غالبية علماء التوراة المعاصرين أن التوراة قد نشأت من امتزاج ثلاثة مصادر. وأول هذه المصادر هو مرويات شعبية قديمة نُقِلَت شفاهة عبر الأجيال والقرون. وهذه المرويات القديمة ترجع بدورها لأصلين، أصل كُتِب على الأرجح نحو عام 950 ق.م. فـي الجنوب فـي فترة المملكة المتّحدة ويُشار فيه للإله باسم «يَهْوه» (יהוה، YHWH)، وأصل من الشمال يرجع عـلى الأرجـح لنحـو عام 850 ق.م. ويشـير للإله باسم «أيلوهيم» (אלהים، Elohim). أما المصدر الثاني فهو يرجع إلى نحو

وهوشع ويوئيل وعاموس وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحَجَّي وزكريا وملاخي.

(7) تندرج أسفار الكتابات فـي الأقسام الأربعة الآتية: أسفار شعرية (المزامير والأمثال وأيوب)، واللفائف الخمسة (نشيد الإنشاد وراعوث ومراثي إرميا والجامعة وأستير) والنبوة (دانيال) والتاريخ (عزرا ونحميا وأخبار الأيام).

(8) Coote and Coote, *Power, Politics, and the Making of the Bible*, p 28.

(9) Anderson, *Understanding the Old Testament*, p. 21.

عام 650 ق.م. ومابعده، ويمثّله أسلوب فـي الكتابة ونزعة لاهوتية تنعكس أفضل ما تنعكس فـي سِفْر التثنية، ويرتبط هذا المصدر تاريخيا بحركة الإصلاح التي تمّت فـي فترة الملك يوشيا (بدايات القرن السابع قبل الميلاد). والمصدر الثالث كهنوتي ويرجع للفترة من عام 550 ق.م وما بعدها وينصبّ اهتمامه على المسائل التعبدية والشعائرية، وهي المسائل التي اكتسبت أهمية كبيرة، خاصة بعد سقوط أورشليم في عام 587 ق.م.[10]

خصائص النبوة اليهودية

دعنا الآن نلتفت للنبوة اليهودية من حيث تعريفها وخصائصها ودورها. إذا نظرنا لمفهوم النبوة فـي اليهودية فإننا نجد أن كلمة «نبي» العبرية (נביא، navi) لا تختلف عن الكلمة العربية من حيث أنها تعني الإنباء أو الإخبار عن شيء سيحدث فـي المستقبل، وإن كان معناها الاصطلاحي يشير للإنباء عن الغيب بإلهام أو وحي من الله. ولقد نشأت النبوة الإسرائيلية وعُرِّفت فـي معارضة ظواهر أخرى ارتبطت بمعرفة الغيب مثل العِرافة والكِهانة والتنجيم، وربما كان الباعث لإستعمال كلمة نبي هو تاريخ هذه المواجهة والتأكيد على تفوّق النبوة بحكم الإيمان بـمصدرها الإلهي.[11]

إلا أن واقع النبوة اكتسب تعقيدا آخر عندما تطوّرت وتحوّلت إلى مؤسسة، إذ انتقلت المواجهة من مواجهة بين نبوءة النبي ونبوءة العرّاف لتصبح مواجهة داخل مؤسسة النبوة نفسها بين نبوءة النبي الصادق ونبوءة النبي الكاذب. وأحد أكثر الأمثلة درامية على ذلك يَرِد فـي سِفْر الملوك الأول عندما يجتمع آخاب ملك إسرائيل ويهوشافاط ملك يهوذا فـي السامرة ويستشيران أربعمائة من أنبياء البلاط هل يدخلان فـي حرب مع أرام (سوريا) ليأخذا مدينة رامُوت جِلعاد (شرق نهر الأردن) أم لا. ويشير عليهما الأنبياء بدخول الحرب ويعداهما بالانتصار. ولكن وعندما يستدعي الملكان نبيا آخر هو مِيخا بن يَمْلَة فإنهما يسمعان ما لا يسرُّهما

(10) المصدر السابق، ص 22.

(11) هذا المستوى من النبوة هو ما يشير له سفر التثنية عندما نقرأ أن: «النبي الذي تكلم باسم الرب ولم يَحْدُث كلامُه بصدق، فذلك الكلام لم يتكلم به الرب ... » (22:18).

إذ يقول لهما: «أرى شعب إسرائيل مبعثرين على الجبال كغنم بلا راع، والرب يقول هؤلاء لا قائد لهم، فليرجع كل واحد منهم إلى بيته بأمان» (ملوك الأول 17:22). ولا يكتفي مِيخا بن يَمْلَة بإلقاء نبوءته الصاعقة بل يستأنف ليكشف لآخاب سرّ نبوءة أنبياء البلاط فيقول: «رأيت الرب جالسا على عرشه وجميع ملائكة السماء وقوف لديه، على يمينه وشماله. فسألهم الرب من يُغوي أخاب بالصعود للحرب فيموت في راموث جلعاد فأجاب هذا بشيء، وذاك بشيء آخر. وأخيرا خرج روح ووقف أمام الرب وقال أنا أغويه. فسأله الرب: بماذا؟ فأجاب أجعل جميع أنبِيائه يَنطِقونَ الكذب. فقال له الرب: أنت تَقدِرُ أن تُغوِيَه، فافعل هكذا. ثم قال ميخا للملك: الرب قصد لك الشر، لكنه جعل روح الكذب في أفواه أنبيائك هؤلاء، فما نطقوا بالصدق» (ملوك الأول 19:22—23). ويخبرنا الكاتب التوراتي أن الملكين لم يأبها بنصيحة النبي وخرجا للقاء أرام وانهزما شرّ هزيمة.

إلا أن الإنباء عن الغيب يظل فـي واقع الأمر مجرد مظهر من مظاهر أخرى تعرّف النبوة، إذ ليس من الضروري أن يكون كل ما يقوله النبي إنباءً عن الغيب. وهنا تأتي أهم خاصية للنبوة ونعني بها أن يعبّر النبي عن إرادة الرب تعبيرا صادقا وأن يكون صوته هو صوت الرب. ويمكننا القول إن هذه الخاصية هي التي تسبغ على النبوة معناها العام.[12] وبذا فالنبوة تستلزم مفهوما محدّدا للاله، فإله النبوة إله «مُشَخْصَن» (من كلمة شخص)، تصفه النصوص المقدّسة بلغة تفترض شبهه بالبشر، فهو يخاطب الأنبياء ويتحدّث معهم، وتحيله قصص هذه الأديان لشخص من شخوص أحداثها الدرامية، يتحدّث لغة بقية الشخوص، ومثلما ينفعلون ينفعل، وكثيرا ما تكون أفعالُه ردودَ أفعال لما يفعلون.[13] دعنا نمثّل لذلك بهذا

---

(12) يقول الباحث التوراتي هيشل فـي هذا المعني: «إن السمة الأولى والأساسية للنبي هي دعواه التي يدعيها بنفسه بأنه نبي: شهادته التي يشهدها بنفسه عن تجربة يخاطبه فيها الكائن الأسمى بهدف نقل رسالته إلى آخرين؛ وعيه الخاص بحدث ينبني على قرار له وجهة، ويتخذ فيه كل من القرار والوجهة شكل الفعل المتعالي.»

Heschel, *The Prophets*, Vol. II, p. 252.

(13) ظاهرة التشبيه فـي تصوّر الإنسان للإله ظاهرة لاحظها الفيلسوف والشاعر الإغريقي زِيْنوفَنِس (Xenophanes)، الذي مات حوالى عام 480 ق.م. ، وقال عنها فـي تعليق لاذع: «إن

الاقتباس الجزئي من سِفْر إرْمِيا حيث يتداخل صوت الرب وصوت النبي:

[صوت إرميا] قال الرب لي

[صوت الرب] قبل أن أصوّرك في البطن اخترتك، وقبل أن تخرج من الرَّحم كرّستُك وجعلتك نبيا للأمم.

[صوت إرميا] فقلت: آه، أيها السيد الرب، أنا لا أعرف أن أتكلم لأني صغير.

[صوت الرب] لا تقل إني صغير، أينما أرسلك تذهب، وكل ما آمرك به تقوله، لا تخف من مواجهة أحد، فأنا معك لأنقذك ... (1:4–8)

ورغم أن الحوار أعلاه حوار خاص إلا أنه يملك مغزى عاما إذ أنه يؤسّس لسلطة إرميا ومصداقيته كنبي. وهكذا عندما يذهب برسالة ربه فإن صوته سرعان ما ينسحب ليسمع بنو إسرائيل صوت الرب:

[صوت إرميا] اسمعوا كلام الرب يا بيت يعقوب، ويا جميع عشائر إسرائيل.

[صوت الرب] أيُّ سوء وجد آباؤكم فيَّ حتى ابتعدوا عني وتبعوا آلهة باطلة وصاروا باطلا؟ ... (إرميا 2:4–5).[14]

ولكن النبوة تحتاج لدليل «موضوعي» يثبت صدقها وصِحّتها (لأن هناك نبوة كاذبة أيضا، كما رأينا في مثال الأربعمائة نبي السابق). ومن ثم نشأت، بالإضافة

كان للخيل أو الثيران أو الأسود أيادٍ وكانت تستطيع أن ترسم بأياديها مثلما يرسم البشر، فإن الخيل سيرسمون الآلهة أشكالا شبيهة بالخيل، والثيران سيرسمون الآلهة أشكالا شبيهة بالثيران، أى سيرسمون أجساد الآلهة على شاكلة أجسادهم.»

Xenophanes, *Fragments: Xenophanes of Colophon*, p. 25.

(14) يلاحظ الباحث التوراتي روس أن الأنبياء، رغم أنهم قلّما يسمون أنفسهم رسلا، لجأوا لصيغة لغة الرسول (Botenspruch) وادعوا أن سلطتهم هي سلطة رسول من قبل يهوه أو من قبل مجلسه، أو حسب تعبيره: «لم يتماهوا مع من بعثهم، ليس ثمة ‹اتحاد صوفي› مع الإله. إلا أنهم لم يتنبأوا ‹بما يتوهمون في قلوبهم› (إرمياء 23:26) لأنهم ‹مثلوا في مجلس› يهوه.»

Ross, "The Propeht as Yahweh's Messenger," p. 107.

لعنصر النبوءة الصحيحة التي تتحقّق، خاصية أخرى هامة من خواص النبوة وهي خاصية المعجزة أو الفعل الخارق الذي لا يتحقّق إلا على يد نبي صادق النبوة.

دعنا نأخذ مثالين على المعجزة مما يحكيه الكاتب التوراتي عن إيلِيَّا. يبعث الرب بنبيه إيلِيَّا إلى الملك أخآب وفي الطريق ينزل في بيت أرملة تقوم برعايته، ويمرض ابن الأرملة مرضا شديدا ويموت. وتحزن الأرملة وتقول لإيلِيَّا: «مالي ولك يا رجل الله! جئتني لتذكرني بذنوبي وتميت ابني؟» (ملوك الأول 18:17). وعندها يأخذ إيلِيَّا جثة الابن ويضجعها على سريره ويصرخ: «أيها الرب إلهي، لماذا أسأت إلى الأرملة التي أضافتني فأَمَتَّ ابنَها؟» (ملوك الأول 20:17). ويسمع الرب دعاء إيلِيَّا المتوجّع ويعيد الحياة لابن الأرملة. وعندما يدفعه إيلِيَّا لأمه تقول له: «الآن علمت أنك رجل الله، وأن كلام الرب في فمك صادق حقا» (ملوك الأول 24:17).

إلا أن ما نلاحظه أن هذه المعجزة تقع في دائرة الدراما الخاصة، فالحدث يقع داخل بيت الأرملة وهي الشاهد الوحيد على ما فعله إيلِيَّا. ولعل هذا هو ما حدا بالخيال التوراتي أن ينسب لإيلِيَّا معجزة أخرى تقع في دائرة الدراما العامة ويشهدها «كل بني إسرائيل». وإن كانت معجزته في الدائرة الخاصة هي معجزة «إحياء» فإن معجزته في الدائرة العامة هي معجزة «إماتة» رمزية تعقبها إماتة واقعية أو مجزرة. يقابل إيلِيَّا أخآب ويعلن استعداده لنصرة إله إسرائيل في مواجهة الإله بعل، إله الكنعانيين، ويطلب من الملك أن يرسل ويجمع: «كل بني إسرائيل على جبل الكَرْمَل، مع أنبياء البعل الأربعَ مائة والخمسين، وأنبياء أشيرة الأربع مائة ... » (ملوك الأول 19:18).[15] وعندما يجتمع الجمع الحاشد والمهيب يطلب إيلِيَّا ثورين

(15) أشيرة أو عشتاروت هي الإلهة الأم التي كان يعبدها الكنعانيون، وكان لها أعمدة أو أوتاد مقدسة. وهذه الأعمدة المقدسة هي التي يشير إليها سفر التثنية عندما يأمر بني إسرائيل: «وهذه هي السنن أوالاحكام التي تعملون بها في الارض التي أعطاكم الرب إله آبائكم لتمتلكوها كل أيام حياتكم على الارض. أن تخربوا جميع المواضع التي كان الأمم الذين ترثونهم يعبدون فيها آلهتهم على الجبال العالية والتلال وتحت كل شجرة خضراء. وأن تهدموا مذابحهم وتكسروا أنصاب آلهتهم وتحرقوا أوتاد آلهتهم بالنار وتقطعوا تماثيل آلهتهم وتزيلوا أسماءها من ذلك الموضع» (1:12–3). حول مسألة ما إن كانت عشتاروت إلهة لبني إسرائيل في فترتهم المبكرة انظر:
Smith, *The Early History of God*, pp. 15–21.

يُقطّعان ويُوضعان على حطب ويطلب من الأنبياء أن يدعوا باسم آلهتهم ويدعو هو باسم ربه ويتّفق معهم أن من يشعل النارَ من الإلهين يكون هو الإله الحقيقي. ويقرّب الأنبياء ثورهم ويرقصون حول المذبح ويبتهلون ولكن لا مجيب لدعواتهم. وعندها يتقدم إيلِيَّا ويعدّ مَذْبَحَه ويدعو ربه، وفي الحال: «نزلت نار الرب والتهمت المحرقة والحطب والحجارة والتراب وحتى الماء الذي في الخندق» (38:18). وعندما يشهد أفراد الشعب المعجزة يسقطون على وجوههم فَرَقا من الرب واعترافا بجبروته، وعندها يصبحون أداة طيعة في يد إيلِيَّا لإنزال انتقام الرب وعقابه: «فقال لهم إيليا: اقبضوا على أنبياء البعل، ولا يفلت منهم أحد. فقبضوا عليهم، فأنزلهم إيليا إلى نهر قيشون وذبحهم هناك» (ملوك الأول 40:18).

ورغم أهمية عنصر المعجزة فـي تصوّر النبوة إلا أن تاريخ النبوة اليهودية مالبث أن تجاوزها وخاصة منذ القرن الثامن ق.م. بظهور مايوصف بالنبوة الكلاسيكية أو نبوة الأنبياء الذين بدأوا يكتبون أعمالهم مثل عامُوس وهُوشَع و إِشَعْياء ومِيخا. ولقد ركّزت النبوة فـي طورها هذا على محتوى الرسالة التي حملها الأنبياء ولهذا السبب عُرف هذا الطور أيضا بطور «التوحيد الأخلاقي».

وظيفة النبوة

نأتي الآن لوظيفة النبوة ودورها. وما نلاحظه في هذا الصدد أنه ورغم أن تجربة النبوة (أي التجربة التي يدّعي شخص بموجبها أنه نبي) في التراث اليهودي تجربة ذات طبيعة خاصة فـي أنها تفترض علاقة شخصية بين النبي والإله إلا أنها أيضا تجربة ذات بعد اجتماعي، إذ أن النبي يحمل رسالة لـمجتمعه، وبذا تتحول علاقته الخاصة بالإله لعلاقة بين الإله ومجموع المجتمع الذي يخاطبه النبي (كما رأينا فـي مثال إرميا أعلاه). وفي واقع الأمر فإن النبوة لا أثر لها من غير هذا الدور الإجتماعي. ويعكس منطق النبوة العلاقة بين الإله والنبي بوصفها علاقة اصطفاء، أي أن النبي شخص يخصه الإله بالتكليف النبوي من دون سائر البشر (ولقد رأينا فـي مثال إرميا كيف أن الرب قد اصطفاه حتي قبل ميلاده). وإذا أنعمنا النظر سنجد أن منطق الاصطفاء هذا منطق ذو بعد اجتماعي يشمل بالضرورة مجتمع النبي، فالإله لا يصطفي النبي فقط وإنما يصطفي أيضا الـمجتمع الذي يحمل النبيُّ رسالتَه إليه. وفي واقع الأمر من الممكن أن نقول إن

المنطق الداخلي لعملية الاصطفاء هذه يقتضي تقديم الجماعة على الفرد بمعنى أن الإله يصطفي الجماعة التي يريد مخاطبتها ثـم يصطفي بعد ذلك الفرد الذي يريد أن يبعثه لهذه الجماعة حتى وإن كان هذا الفرد يشعر بأنه غير مؤهل لتحمّل تبعات النبوة.

من الممكن أن نمثّل لما قلناه بما يرويه الكاتب التوراتي عن «اللحظة التأسيسية» فـي اليهودية، لحظة ميلاد نبوة موسى. فحسبما يروي سِفْر الخروج فإن موسى، بينما كان يرعى فـي حُوريب (سيناء أو الطُّور)، رأى شجيرة تشتعل بالنار من غير أن تحترق، وعندما اقترب منها خاطبه الرب من وسطها وقال له: «أنا إله آبائك، إله ابراهيم وإسحق ويعقوب ... نظرت إلى معاناة شعبي الذين في مصر، وسمعت صراخهم من ظلم مسخريهم وعلمت بعذابهم، فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض رحبة تدرّ لبنا وعسـلا، إلى موطـن الكنعانيين والحثّيين والأموريين والفرزّيين والحوّيين واليبوسيين. والآن ها صراخ بني إسرائيل وصل إليّ ورأيت كيف يجور المصريون عليهم، فتعال أرسلك إلى فرعون لتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر» (خروج 3:6–10). وهكذا نرى حسب منطق هذه «اللحظة التأسيسية» أن الإله ينفعل بحال بني إسرائيل، ولأنه قد اصطفاهم فإنه يخصّص اصطفاءه لهم باصطفاء موسى ليصبح وسيلته لتخليصهم.

إلا أن موسى لا يشعر أنه أهل لهذا التكليف الجسيم ويرد قائلا: «من أنا حتى أذهب إلى فرعون وأُخْرِجَ بني إسرائيل من مصر؟» (خروج 3:11)، وعندما يطمئنه الإله أنه سيكون معه، يردّ موسى مجددا: «إذا ذهبت إلى بني اسرائيل وقلت لهم إله آبائكم أرسلني إليكم، فإن سألوني ما اسمه؟ فماذا أجيبهم» (خروج 3:13). وعندما يخبره الإله باسمه ويحيطه علما بما يجب أن يفعل وما سيحدث لايلبث موسى أن يثير اعتراضا جديدا ويقول: «هم لا يصدقونني ولا يسمعون لكلامي، بل يقولون لم يظهر لك الرب» (خروج 4:1). ويمده الإله لحظتئذ بعلامتين يثبت بهما صدقه، عصاه التي تنقلب حيّةً ويده التي تخرج من جيبه بيضاء مثل الثلج، ويخبره عن علامة ثالثة وهي قدرته على تحويل ماء النيل لدم عندما يسكبه على اليابسة. وعندها يثير موسى اعتراضا يائسا يتعلق بعدم قدرته على الإبانة فيقول: «يا رب ما كنت يوما رجلا فصيحا، لا بالأمس ولا من يوم كلمتني أنا عبدك بل أنا بطيء

النطق وثقيل اللسان» (خروج 10:4). ورغم أن الإله يطمئنه مرة أخرى إلا أن موسى يرد قائلا بما يشبه التمرد أو اليأس: «يا ربُّ أرسل أحدا غيري» (خروج 13:4). وفي هذه اللحظة وحسبما يحكي لنا الكاتب التوراتي: «غضب الرب على موسى غضبا شديدا» (خروج 14:4). إلا أن مقاومة موسى تفضي لما يشبه التسوية، إذ أن الرب يقبل أن يَدْخُلَ خطّتَه عنصرٌ جديد هو هارون، ويقول لموسى: «أعرف هارون اللاوي أخاك أنه فصيح اللسان ... فكلمه أنت بما تريد أن ينطِق به، وأنا أعينكما على ما تقولانه وأعلّمكما وأريكما ما تعملانه، وهو يخاطب الشعب عنك وينطِق باسمك، وأنت تكون له كأنك اللهُ يوحى إليه» (خروج 14:4—16). وعندها يمتثل موسى لاصطفائه وينطلق حاملا رسالته.

إلا أن النموذج الدرامي الأعلى الذي تقدمه المادة التوراتية لهذه المقاومة للتكليف الإلهي ومحاولة التملّص من ثقل النبوة هو بلا شك نموذج يونان (يونس) الذي يبعثه الإله إلى أهل نِيَنَوى، عاصمة الأشوريين والمدينة العظيمة التي: «صعِدت أخبار شرورها» إلى الرب. وعندها يقرّر يونان أنه لا يستطيع تحمّل وطأة رسالة الإله ويذهب: «إلى مدينة تَرْشِيش هربا من وجه الرب» (يونان 3:1).[16] بَيْدَ أن السفينة التي يأخذها لا تلبث أن تحيط بها الأنواء وتوشك أن تتحطّم، وينال الهلع من ملاحيها الذين يحدِسون أن وراء هذه الأنواء يَدَّ إله غاضب. وحتى يعرفوا سبب بليتهم فإنهم يقومون بإلقاء قُرَع، وعندما تقع القُرْعَة على يونان يقرر الملاحون بعد لأي أن يلقوا به في البحر. ويتلقّف يونانَ حوتٌ عظيم ويمكث في جوفه ثلاثة أيام وثلاث ليال. لحظتها يدرك يونان، وقد اكتنفته ظلمة أحشاء الحوت ولُجج البحر، ألا مهرب من قدره كحامل رسالة، ويَصْرُخ من جوف الهاوية داعيا ومستغفرا، وعندها يأمر الربُّ الحوتَ فيقذفه إلى البرّ ليذهب طائعا إلى نينوى ويبلّغها رسالة ربه.

ولقد مدّد المفهوم التوراتي للنبوة هذا الدور التوسطي بين الرب والبشر الذي يقوم به النبي عندما ينقل رسالة الإله ليشمل الشفاعة، وذلك عندما يستعطف

(16) لا توضّح التوراة أين تقع ترشيش هذه، ويقول قاموس أكسفورد للكتاب المقدس تحت مادة Tarshish إنها ربما تكون ميناء في إسبانيا أو قبرص (إشعياء 1:23)، إلا أن الحمولة التي تأتي للملك سليمان من ترشيش والتي تشمل الذهب والفضة والعاج والقرود والطواويس (الملوك الأول 22:10) تشير لمكان غير مألوف.

النبيُّ الإلهَ ويقف فـي وجه غضبه. ونرى نموذجا لهذه الشفاعة فـي قصة العجل الذهبي الذي يرتدّ بنو إسرائيل لعبادته وهم فـي انتظار هبوط موسى عليهم من جبل سيناء. وعندما يثور غضب الرب ويقول لموسى: «والآن دع غضبي يشتد عليهم فأفنيَهُم وأجعلك أنت أمة عظيمة» (خروج 10:32)، يتضرّع موسى له قائلا: «لماذا يشتد غضبك على شعبك الذين أخرجتهم من مصر بقوة عظيمة ويد قديرة، أفلا يقول المصريون إن إلههم أخرجهم من هنا بسوء نية، ليقتلهم في الجبال ويفنيَهُم عن وجه الأرض، ارجع عن شدة غضبك وعُدْ عن الإساءة إلى شعبك، واذكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب عبيدك الذين أقسمت لهم بذاتك وقلت لهم إني أكثر نسلكم كنجوم السماء وأعطيكم جميع هذه الأرض التي وعدتكم بها، فترثونها إلى الأبد» (خروج 11:32—13). وتنجح شفاعة موسى ويندم الرب على ما اعتزم فعله ويتراجع عن إيقاع العذاب بهم (خروج 14:32).

وكان من الطبيعي للنبوة وبحكم دورها الإجتماعي أن تتحوّل إلى مؤسسة عندما استدعت حاجات وظروف مجتمع بني إسرائيل ذلك. وهكذا اندمج دور النبوة فـي أدوار اجتماعية أخرى مثل القضاء والسياسة. فالنبية دبورة مثلا تقوم بدور القاضية فـي المرحلة المبكّرة التي سبقت قيام مملكة بني إسرائيل وهي تملك من السلطة والتأثير ما يجعلها قادرة على توجيه أمر لقائد عسكري بإعداد جيش لمقاتلة الكنعانيين. وبعض الأنبياء كانوا قوة فاعلة فـي دائرة النخبة الحاكمة، وكان لهم تأثيرهم السياسي عبر علاقتهم الوثيقة بالبلاط. فمثلا، ناثان النبي كان مستشارا لداود فـي أورشليم ولعب دورا مساعدا فـي انتقال المُلك لسليمان،[17] وإشَعْياء كان مستشارا فـي بلاط حَزَقِيّا ملك يهوذا وكان من مناصري سياسة مهادنة الأشوريين وعدم الدخول فـي تحالف مع المصريين والكوشيين. وحتى يمثّل لموقفه تمثيلا دراميا فإنه مشى عاريا وحافيا ثلاث سنين ليُظهر للملك ولبني إسرائيل ما سيلحق بمصر وكوش من مهانة على يد الأشوريين (إشعياء 2:20—6).

---

(17) كانت نبوءة ناثان لداود أن الرب سيثبّت نسله من بعده وسيثبّت مملكة نسله إلى الأبد (صموئيل الثاني 11:7—13): «ذات أهمية ضخمة لكل مستقبل بني إسرائيل.»
Clements, *Prophecy and Covenant*, p. 28.

والمؤسسة الأخرى الهامة التي لعب الأنبياء دورهم خلالها كانت الهيكل والذي مثّلت طقوسه وشعائره عنصرا أساسيا من عناصر اليهودية. ونجد في المادة التوراتية صدى لنزعة معادية للطقوسية، وهي نزعة ترى في الطقوسية تمسكا بالقشور يسلب الممارسة الدينية بعدها الروحي والأخلاقي. وكنموذج على هذه النزعة نقرأ في سِفْر إشَعْياء: «ما فائدتي من كثرة ذبائحكم، شبعت من مُحْرَقات الكِباش وشحم المسمَّنات، دم العجول والكِباش والتيوس ما عاد يرضيني. حين تجيئون لتعبدوني، من يطلب ذلك منكم لا تدوسوا بيتي بعد اليوم، وبتقدماتكم الباطلة لا تجيئوا إليّ، فرائحة ذبائحكم معيبة عندي. شعائر رأس الشهر والسبت، والدعوة إلى الصلاة لا أطيقها، ولا أطيق مواسمكم واحتفالاتكم، رؤوس شهوركم وأعيادكم كرهتها نفسي، صارت ثقلا عليّ وسئمت احتمالها. إذا بسطتم أيديكم للصلاة أحجب عينَيّ عنكم، وإن أكثرتم الدعاء لا أستمع لكم، لأن أيديكم مملوءة من الدماء» (1:11—15). وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه النزعة لتوتّر وصدام بين الأنبياء والكهنة، وهو أمر نجد نموذجا له في الصدام بين النبي عاموس والكاهن أمَصْيا الذي يحرّض ملك إسرائيل ضد النبي. ويرد عاموس على أمصيا ردا يحمل نبوءة قاسية وعنيفة قائلا: « ... هذا ما قاله الرب: تزني امرأتك في المدينة ويسقط بنوك وبناتك بالسيف، وتُقْسَم أرضُك بالحبل، وتموت أنت في أرض نجسة، ويُسْبَى شعب إسرائيل عن أرضه» (عاموس 17:7). إلا أن واقع الحال يشير إلى أن هذا الموقف لم يكن موقفا عاما وأن العلاقة بين الأنبياء ومؤسسة الهيكل ظلت على وجه العموم علاقة وطيدة. هذه العلاقة نراها واضحة في حالة أنبياء مثل صموئيل وإرميا وحِزْقِيال وزكريا.[18]

وخبر المواجهة بين النبي مِيخا بن يَمْلَة والأربعمائة نبي يشير لظاهرة ما عُرِف بالجماعات أو العُصَب النبوية، وهي جماعات يبدو من وصفها أنها أقرب لجماعات المنجذبين وتعتريهم حالات شبيهة بحالات الوَجْد الصوفي، وعندها «يتنبأون». ويرجّح بعض الباحثين المعاصرين أن ظاهرة الأنبياء المنجذبين هذه انتقلت إلى بني

(18) حول السياق العام للعلاقة بين الأنبياء والهيكل انظر:

Rad, *The Message of the Prophets*, pp. 30–33.

إسرائيل نتيجة احتكاكهم بالكنعانيين، إذ أنها إحدى سمات ديانة بَعْل.[19] وصعود هؤلاء الأنبياء وتعاظُم نشاطهم فـي الفترة المبكّرة لمملكة بني إسرائيل ارتبط ارتباطا وثيقا بظروف المخاطر الخارجية التي تعرضت لها المملكة. ويظهر دورهم السياسي بجلاء فـي علاقتهم الوثيقة بالبلاط ومشاركتهم فـي إلهاب الشعور القومي. هؤلاء الأنبياء كانوا أنبياء «شعبيين» وينتمون لطور النبوة السابق على النبوة الكلاسيكية.

والجماعات النبوية تشير إلى أن ظاهرة النبوة كانت من الانتشار والتأثير والقبول إلى حد أنها أصبحت «احترافا» يمتهنه البعض. وهذه الكثرة لمن ادعوا النبوة أو امتهنوها تنعكس فـي الإدعاء التلمودي أن عدد أنبياء بني إسرائيل يصل مئات الآلاف. ولكن التوراة تقدّم من الناحية الأخرى عددا محدودا من الأنبياء لا يتجاوز الخمسة وخمسين نبيا. وعلى الأرجح أن عدد من ادّعوا النبوة كان أكبر من ذلك، وإن لم يصل لمئات الآلاف. إلا أن من تقدّمهم التوراة هم في واقع الأمر صفوة الأنبياء الذين يعترف التراث اليهودي بهم. ولاشك أن اختيار هؤلاء الأنبياء واعتمادهم لم يتم اعتباطا وإنما كان حصيلة عملية طويلة وبطيئة محّصت مادة التراث النبوي تمحيصا ونخلتها نخلا لتنقل بعض تجاربها ورؤاها وقصصها من حيز «الظاهرة» و «الادعاء» إلى حيز «المُعترف به» و «المُؤسَّس»، من مجال النبوة «الشعبية» إلى مجال النبوة «الرسمية»، من نطاق نبوة «الذاكرة المحلية» إلى نطاق نبوة «الذاكرة العامة»، من حقل النبوة «الخاملة» إلى حقل النبوة «الفاعلة».

ولم يتوقّف دور من وضعوا التوراة على جمع مادتها وتحريرها وإنما تعداه إلى دور آخر هام وهو «إغلاق» النص التوراتي وإعلان انقطاع النبوة وانتهائها. ولقد انقطعت النبوة اليهودية في فترة الهيكل الثاني، لتنتقل سلطتها نهائيا للأحبار الذين أكّدوا أن نبوة موسى هي جماع النبوة وذِروتها وأن أية نبوة تالية لا تضيف فـي واقع الأمر شيئا لليهودية.[20] هذا لم يعن بالطبع عدم الاعتراف بنبوة الأنبياء الذين أتوا بعد

(19)

Anderson, *Understanding the Old Testament*, p. 250.

(20) تمتدّ فترة الهيكل الثاني من سنة 516 ق.م.، عندما سمح الفرس لليهود بالعودة من منفاهم فـي بابل، إلى سنة 70 ميلادية عندما دمّر الرومانُ أورشليم والهيكل.

موسى، وإنما عنى بالدرجة الأولى التأسيس لمركزية موسى، ومن ثم التأسيس لمركزية التوراة (بمعنى أسفار موسى الخمسة)، إذ تصبح النبوة قبل موسى تمهيدا لظهوره على المسرح وتصبح بعده سلسلة تجليات تصدر عن نبعه وتستقي منه.

إله النبوة

دعنا ننظر الآن للعلاقة بين النبوة وإله النبوة. والسؤال الذي لابد من طرحه في البداية هو: هل إله النبوة سابق على النبوة أم النبوة سابقة على إله النبوة؟ وسؤالنا يفترض ضمنيا أن هناك فرقا بين مفهوم «الإله» بمعناه المجرد ومفهوم «إله النبوة». فعندما نقرأ الجملة الإفتتاحية في سِفْر التكوين التي تقول: «في البدء خلق الله السماوات والأرض»، فإن ما يتبادر إلى ذهننا هو تصور الإله الخالق. هذه هي اللحظة التي لا يبدأ فيها تاريخ العالم وتاريخ الإنسان فحسب وإنما أيضا تاريخ الله. إلا أن هذا لا يعني بالطبع أن الله والعالم وُجدا في نفس الوقت، إذ أن منطق الجملة الإفتتاحية لسِفْر التكوين واضح وبسيط وهو أن وجود الله سابق على وجود العالم والإنسان. وهذا منطق يمتدّ بطبيعة الحال للنبوة، إذ أن الله ذو وجود سابق على النبوة ومستقل عنها. هذه واقعة بديهية ولا تحتاج لإثبات حسب منطق اليهودية (والمسيحية والإسلام). إلا أن هذا المنطق لا يستقيم، في رأينا، عندما ننظر لظاهرة النبوة، وخاصة النبوة التوراتية، إذ أن الفحص المتأنِّي لمادة هذه النبوة يوضّح أن النبوة صاغت إلاهها وصوّرته طبقا لحاجاتها، والنبوة بهذا المعنى هي الشرط الأولي والموضوعي الذي أنتج إله النبوة بصوته «التاريخي» المعروف وصفاته المتميزة. إلا أن النبوة التوراتية في صياغتها لإلهها «الخاص» اعتمدت على «مادة خام» هي الإله «العام» أو الإله الخالق الذي تقدمه المادة الدينية لشعوب الشرق الأدنى.

جملة سِفْر التكوين الافتتاحية أعلاه تضع الإله الخالق وعلى التو في إطار الزمان («في البدء») وإطار المكان («السماوات والأرض») وهما الإطاران اللذان يعرّفان الفعل الإلهي حسب النظرة التوراتية. وكلمة «السماوات» في هذه الجملة الافتتاحية تعطينا الحدود القصوى لمجموع الصورة الكونية للتوراة، وما يعقب ذلك من وصف لحركة الخلق الإلهي الذي يتجلي تدريجيا عبر ستة أيام يخلق فيها اللهُ النور والسماء والأرض والنباتات والحيوانات ثم يكلّل كل ذلك بخلق الإنسان ليستريح

فـي اليوم السابع. حركة الخلق الصاعدة هذه تستضمر مركزية الإنسان إذ أن العالم يصبح خاضعا للإنسان منذ اللحظة التي يُخلق فيها: «وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا، وليتسلّط على سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع وحوش الأرض وكلِّ ما يدبُّ على الأرض» (تكوين 26:1). وليس ذلك فحسب، إذ أن تاريخ الله نفسه يصبح منذ تلك اللحظة هو تاريخ علاقته بالإنسان.

والكاتب التوراتي يعرض هذه العلاقة كعلاقة ذات طبيعة عامة فـي الجزء الافتتاحي من سِفْر التكوين الممتد من الفصل الأول إلى الفصل الحادي عشر والذي يحكي أسطورة الخلق التي نقرأ فيها عن خلق آدم وحواء وعن سقوطهما وطردهما من الجنة، ثم وقوع الطوفان الذي أباد الخليقة إلّا من حمله نوح في فُلْكه، وينتهي بقصة برج بابل وتشتّت البشر على وجه الأرض. والإله الذي يظهر فـي هذا الجزء هو الإله «العام» الذي أشرنا له أعلاه، الإله «الشخصي» الذي أنتجه العقل الأسطوري ليفسر وجود العالم ووجود الإنسان. وحسب النظرة التوراتية فإن هذا الإله لم يخلق العالم فقط وإنما ندم أيضا على الطوفان الذي بعثه لتدمير الحياة ودخل فـي ميثاق مع الإنسان وكل الأحياء من «الطيور والبهائم ووحوش الأرض» ألّا «ينقرض ثانية بمياه الطوفان أي جسد حي، ولن يكونَ طوفانٌ آخرُ لخرابِ الأرض» (تكوين 10:9—11).

إلّا أن الكاتب التوراتيلا يلبث أن يتخلّى عن هذا الإله «العام» ليصنع إلهه «الخاص»، وهو الإله الذي يتزامن ظهوره مع ظهور إبراهيم. ومنذ اللحظة التي يدخل فيها هذا الإله مسرح القصة التوراتية تنحصر قصة علاقة الله بالإنسان فـي علاقته ببني إسرائيل، فهذا الإله يختار بني إسرائيل من دون بقية البشر ليصبحوا «شعبه» الذي يحتل منطقة الضوء بينما تنسحب بقية الشعوب لمنطقة الظل، وبذا تصبح قصة بني إسرائيل وقصص أنبيائهم بمثابة «المـجاز» الذي يجسّد القصة الخلاصية للبشرية.[21] وهكذا وفي موازاة مركزية الإنسان فـي علاقته بالعالم يقدّم

(21) البداية فـي القصة التوراتية هي خلق العالم والإنسان، إلا أنها بداية سرعان ما يلحقها الفساد والاختلال عندما يعصى الإنسانُ الإلهَ ويُطرد من الجنة. ولأن الإله قد وضع خطة لاستنقاذ الإنسان وخلاصه، فإن تاريخ البشر فـي نهاية الأمر حسب الاعتقاد اليهودي (وفيما بعد المسيحي والإسلامي) هو «تاريخ خلاصي» (salvation history)، بمعنى أن ما يدفع هذا التاريخ ويجعله ذا معنى هو خضوع أو استجابة الإنسان لخطة الإله. وبدلا من استخدام تعبير «تاريخ خلاصي»

الخيال التوراتي مركزيةً أخرى وهي مركزية النبوة، وخاصة نبوة بني إسرائيل، فـي القصة الخلاصية للإنسان. وعنصرا النبوة والقصة الخلاصية هذان ما لبثا أن أصبحا عنصرين أساسيين استمدّت منهما المسيحية والإسلام جذورهما وذاكرتهما التأسيسية.

إبراهيم

ويربط الكاتب التوراتي قصة البداية الأسطورية بقصة إبراهيم ربطا مكانيا وزمانيا. فمكانيا تبدأ قصة إبراهيم فـي مدينة أُور التي تقع مثل بابل فـي جنوب مابين النهرين، وزمانيا فإن الكاتب يحرص على إثبات سلسلة نسب إبراهيم الطويلة التي يقف فـي أعلاها سام، ابن نوح. وإبراهيم (أو أبرام قبل أن يغيّر الربُّ اسمه)، هو الأب المؤسِّس للمجموعة التي عُرفت فيما بعد بالعبريين وبني إسرائيل — وأول من أطلقت عليه التوراة اسم نبي — وتبدأ قصته بهجرته من أُور إلى حاران (شمال نهر الفرات) ثم إلى أرض كنعان (منطقة فلسطين ولبنان). وتفاجئنا القصة التوراتية من غير أي تمهيد وبتقريرية محضة باتصال الإله بإبراهيم، إذ نقرأ: «وقال الرب لأبرام: ارحل من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أريك، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظّم اسمك وتكون بركة. وأبارك مباركيك وألعن لاعنيك، ويتبارك بك جميع عشائر الأرض» (تكوين 12: 1–3).[22] وعندما يصل إبراهيم إلى أرض الكنعانيين يظهر الرب مرة أخرى ليقول له: «لنسلك أهَبُ هذه الأرض» (تكوين 12: 7).[23] وهكذا

سنستخدم تعبير «قصة خلاصية» لأنه في تقديرنا أكثر دقة في التعبير عن مجموع المادة التي تقدمها الكتب المقدسة إذ أنها مادة تمتزج فيها الأسطورة ومادة الخيال الشعبي والمادة التاريخية.

(22) فـي تعليقه على هذا الظهور المفاجيء للإله يقول أيبشتاين (Epstein): «لا نعلم كيف توصّل أبرام فـي مستهل أمره لهذا التصور عن الله (أي التصور التوحيدي). فربما توصّل إليه بوسيلة التأمل العقلي، كما توصّل آخرون لتصوراتهم الخاصة عن التوحيد، وربما هدته صفات النبل التي انطوت عليه شخصيته، وهـي خصائص تدل عليها قصته فـي التوراة، إلى أن يعزو للإله الذي صار يعبده نفس تلك الصفات الأخلاقية التي كان يسعى لتحقيقها فـي حياته الخاصة. وربـما وصلت إليه عقيدته برمتها عن طريق نوع من الكشف الباطني، أو تجربة صوفية، أو وحي.» *Judaism: A Historical Presentation*, pp. 12–13.

(23) يعزّز سفر التكوين هذه الآية بآيتين أخريين لميثاق الرب مع إبراهيم. وحسب الآية الأولى

فإن نبوة إبراهيم لا تؤسس لفكرة إعداد النبي لنفسه عبر تجربة روحية معينة حتى يكون فـي حالة تؤهله للتلقّي عن الإله. ما تؤسس له نبوة إبراهيم فـي الواقع هو فكرة الاصطفاء المتمثلة في اصطفاء الله لإبراهيم. والكاتب التوراتي يخبرنا بهذا الاصطفاء من غير أن يهيئنا له أو يشرح لنا ما ارتكز عليه. وتحمل نبوة إبراهيم بذرة الفكرتين المركزيتين اللتين تدور حولهما أسفار التوراة الخمسة الأولى، وهما فكرة «شعب الله المختار» وفكرة «أرض الميعاد». وإله نبوة إبراهيم إله ينحاز لنسل إبراهيم ويعادي الكنعانيين. وعلى مستوى آخر يتجلى هذا الانحياز لنسل إبراهيم فـي المادة التوراتية كحركة ثنائية تتوتر بين قطبَي الانحياز والإقصاء: فبين ابنَي إبراهيم هو انحياز لإسحاق وإقصاء لإسماعيل، وبين ابنَي إسحاق هو انحياز ليعقوب واقصاء لعِيسَو، وبين أبناء يعقوب هو انحياز ليوسف وإقصاء لباقي إخوته.

وكما رأينا فـي الأمثلة التي اقتبسناها فإن نبوة إبراهيم عبّرت عن حضور الإله واتصاله به عبر وسيلة الصوت ووسيلة اللغة. ويضيف الكاتب التوراتي لهاتين الوسيلتين وسيلة أخرى هي وسيلة الرؤيا عندما يحكي: «ولما مالت الشمس الى المغيب وقع أبرام في نوم عميق، فاستولى عليه رعب ظلام شديد، فقال له الرب: اعلم جيدا أن نسلك سيكونون غرباء في أرض غير أرضهم، فيستعبدهم أهلها ويعذبونهم أربعَ مئة سنة ... » (تكوين 15:12—13).

وتتكرّر وسيلة الرؤيا هذه فـي حالة يعقوب، وإن كان الكاتب التوراتي يحيطها

فإن إبراهيم يرى الرب فـي رؤية ويواثقه الرب قائلا: «لنسلك أهب هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات» (تكوين 15:18)، وهكذا نرى فـي هذه الصيغة أن الأرض الموعودة تتجاوز كنعان التي يشير لها نص تكوين 12:7 لتتسع اتساعا مفاجئا وتصبح كل الأرض الممتدة من النيل إلى الفرات. أما الآية الثانية فإنها تعود للأفق الكنعاني، إذ يظهر الرب لإبراهيم ويعده قائلا: «وأعطيك أنت ونسلك من بعدك أرض غربتك، أرض كنعان، ملكا مؤبدا وأكون لهم إلها» (تكوين 17:8). وتظهر ترجمة تكوين 15:18 فـي ترجمة جمعية الكتاب المقدس العالمية كالآتي: «سأُعطي نسلك هذه الأرض من وادي العريش إلى النهر الكبير، نهر الفرات.» والملاحظ أن تعبير «من وادي العريش» الذي يظهر فـي هذه الترجمة يقابله فـي النص العبري تعبير «من نهر مصر» (מנהר מצרים)، مما يجعل الترجمة العربية المشتركة أكثر دقةً وموافقةً للأصل.

بجو أكثر درامية وهو يحكي عن يعقوب عندما يبيت فـي أرض خلوية وهو فـي طريقه إلى حاران، ويـرى حُلْما يشاهد فيه سُلَّما قائما على الأرض ورأسه يمسّ السماء، والملائكة تصعد وتهبط عليه، ويرى الرب واقفا فوقه، ويقول له الرب: «أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحاق. الأرض التي أنت نائم عليها أهبها لك ولنسلك» (تكوين 28:12–13). إلا أن الكاتب التوراتي يسبغ على يعقوب امتيازا خاصا هو امتياز ملامسة الإله عندما يحكي لنا هذه الحادثة الغريبة التي تقع ليعقوب فـي طريق عودته من حاران: «وبقي يعقوب وحده، فصارعه رجل حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقوى على يعقوب في هذا الصراع، ضَرَبَ حُقَّ وركه فانخلع. وقال ليعقوب: طلع الفجر فاتركني، فقال يعقوب: لا أتركك حتى تباركني. فقال الرجل: ما اسمك؟ قال: اسمي يعقوب. فقال: لا يدعى اسمك يعقوب بعد الآن بل إسرائيل، لأنك غالبت الله والناس وغلبت. وسأله يعقوب: أخبرني ما اسمك؟ فقال: لماذا تسأل عن اسمي، وباركه هناك. وسمى يعقوب ذلك الموضع فنوئيل، وقال: لأني رأيت الله وجها إلى وجه ونجوت بحياتي» (تكوين 32:25–29). وهكذا فإن الكاتب التوراتي يكثّف حضور الإله في هذه الحادثة أقصى تكثيف، إذ أن الإله ليس مجرد صوت أو حضورا رؤياويا وإنما هو أيضا إنسان مجسّد يدخل بلحمه ودمه فـي مصارعة مع يعقوب.[24]

موسى

ورغم أن نبوة إبراهيم وإسحاق ويعقوب سابقة على نبوة موسى إلا أن موسى هو في واقع الأمر النبي المؤسِّس لليهودية والقمة التي تجسّد نبوتها. فموسى هو الذي نقل

(24) يحيط أسلوبُ كاتب السفر في وصف الحادثة شخصيةَ الإنسان بغموض واضح، وهو غموض أدى لاختلافات بين المفسرين. فبعضهم رأى أن الإنسان هنا يجسّد الإله وأن يعقوب مالبث أن أدرك ذلك عندما باركه الإله وأطلق عليه اسم إسرائيل، وبعضهم رأى أن الإنسان هو في واقع الأمر ملاك بعثه الرب. وفي تحليله للقصة يذهب اللاهوتي الألماني راد إلى أنها تعتمد على أصل قديم، ويرجّح أن بني إسرائيل وجدوا فـي فنيئيل قصة محلية عن مصارعة ليلية عقب هجوم إله على إنسان، وأن الكاتب التوراتي رأى من المناسب استعارة هذا الإطار الأسطوري القديم وجعله جزءا من قصة يعقوب للتمثيل على علاقة الإله بإسرائيل. انظر:

Rad, *Genesis*, p. 324.

اليهودية إلى مرحلتها «اليهوية»، إذ أصبح لإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب «الخاص» اسم وهو يَهْوَه،[25] وموسى هو الذي نقل اليهودية إلى مرحلة الدين المؤسَّس، مرحلة التوراة أو الشريعة. وبميلاد يَهْوَه وُلد الإله الغيور المحارب الذي هيمن على تاريخ اليهودية وتمدّد فيما بعد ليصبح إله المسيحية والإسلام أيضا.[26]

ويدخل إله نبوة موسى مسرح القصة الخلاصية ليس فقط بانحياز إله الآباء وإنما أيضا بدرجة عنف عنيف لا نشهدها فـي سيرة إله الآباء. وكما أشرنا أعلاه فإن نبوة موسى أعطت الاله اسما علما، يَهْوَه، وأضحت مهمة موسى الأولى والعاجلة هي استنقاذ بني إسرائيل من استعباد المصريين. وخطة يهوه لتنفيذ ذلك هي الدخول فـي مواجهة مع فرعون ومعاقبة سائر المصريين إن لم يصدع فرعون لما يأمره موسى بفعله. ورغم قدرة يهوه على هداية فرعون أو استبداله بفرعون آخر أكثر استجابة لرسالته إلا أن خطته تقتضي، على العكس، التأثير على فرعون ليصبح عنيدا ومتصلبا («ولكني أُقَسِّي قلب فرعون» (خروج 3:7)). وفي هذه المواجهة بين يهوه وموسى من ناحية وفرعون من ناحية أخرى فإن الكاتب التوراتي يحشد أقصى ما فاضت به قريحته من تفاصيل تنضح بالعنف والوحشية فيما عُرِف بـ «البلايا العشرة». وأُولى هذه البلايا، بعد أن يرفض فرعون إطلاق بني إسرائيل، هي تحويل موسى ماءَ النيل

(25) هذا الاسم العلم للإله مستمد من فعل الكينونة فـي العبرية (هاياه הָיָה). لمناقشة موجزة لترجمة يهوه انظر:

R. Clifford, “Exodus,” in R. Brown, J. Fitmyer, and R. Murphy (eds), *Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliff, NJ: Prentice Hall/London: Geoffrey Chapman, 1989), p. 47.

(26) مفهوم الإله كإله محارب مفهوم قديم فـي أديان الشرق الأدنى. وفي الديانة الكنعانية نجد أسطورة الصراع بين بعل وتنين بحري أسطوري وكيف أن بعل هزم التنين. ولقد استعارت المادة التوراتية نفس الأسطورة لوصف يهوه كإله محارب يدخل فـي صراع مع التنين أو لِوِياثان ويقتله. انظر على سبيل المثال مزامير 13:74–14. حول هذه المسألة انظر

Wakeman, “The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 88, No. 3 (Sep. 1969), pp. 313–320.

دما: «والسمك الذي في النهر مات وأنتن النهر، فلم يقدر المصريون ان يشربوا من مائه، وكان الدم في جميع أرض مصر» (خروج 21:7). وثانية البلايا هي الضفادع التي تغطي كل أرض مصر. وثالثة البلايا هي البعوض الذي يهجم على الناس وحيواناتهم، ويصوّر الكاتب التوراتي حجم البلية ومداها بقوله: «وصار كل تراب الأرض بعوضا في جميع أرض مصر» (خروج 13:8). ورابعة البلايا هي الذباب الذي يدخل بيت فرعون وبيوت عبيده ويخرّب كل أرض مصر (خروج 24:8). وخامسة البلايا وباء ثقيل يصيب كل المواشي من خيول وحمير وجمال وثيران وغنم. ولا ينسى الكاتب التوراتي في وصفه لهذه البلية أن يضيف: «فماتت مواشي المصريين كلها، وأما مواشي بني إسرائيل فما مات منها واحد» (خروج 6:9). وسادسة البلايا تقع عندما يأخذ موسى رمادا ويذروه نحو السماء فيصير: «قروحا وبثورا في الناس والبهائم كلها» (خروج 10:9). وسابعة البلايا تقع عندما يمدّ موسى عصاه نحو السماء، وعندها: «أرعد الرب وأبرق نارا جرت على الأرض، وأمطر الرب بَرَدًا، فكان البَرَد والنار بين البَرَد شيئا عظيما لم يكن له مثيل في أرض مصر منذ سكنها بشر. وضرب البَرَد في جميع أرض مصر كل ما في البرِّيَّة من الناس والبهائم والأعشاب وكسّر كل شجرة فيها» (خروج 23:9–25). ومجددا، لا ينسى الكاتب التوراتي أن يضيف أن أرض جاسان، حيث كان بنو إسرائيل، لم يصبها البَرَد. وثامنة البلايا هي الجراد الذي: «غطى كل وجه الأرض حتى أظلمت الدنيا. وأكل الجراد جميع عشبها وكل ما تركه البَرَد من ثمر الشجر، فما بقي شيء من الخضرة في الشجر ولا في عشب البرية في جميع أرض مصر» (خروج 15:10). وتاسعة البلايا هي الظلام، إذ يمدّ موسى يده نحو السماء فيخيم: «ظلام حالك على جميع أرض مصر ثلاثة أيام. فما كان الواحد يبصر الآخر، ولا كان أحد يقوم من مكانه ثلاثة أيام. أما بنو إسرائيل فكان لهم نور في مساكنهم» (خروج 22:10–23). ويتوّج يهوه بلاياه ببليته العاشرة، وهي البلية الأكثر فظاعة، وذلك عندما يقتل كلَّ بكر في أرض مصر: «من بكر فرعون الجالس على عرشه إلى بكر الجارية التي وراء حجر الطحن، ويموت أيضا جميع أبكار البهائم» (خروج 5:11). عندها ينكسر عزم فرعون وعناده ويسمح لبني إسرائيل بالخروج.[27]

(27) لا يوجد أي أساس تاريخي لما يرويه سفر الخروج بشأن موسى وفرعون والبلايا التي أصابت

إلا أن الكاتب التوراتي لم يشأ أن يختم قصته عند هذه النقطة. وهكذا تتواصل القصة ونقرأ أن الرب «قسَّى قلب فرعون» الذي يندم على قراره ويخرج فــي أعقاب بني إسرائيل بعدّته وعتاده ويدركهم عند البحر. وعندها يرفع موسى عصاه ويمدّ يده للبحر، وينشقّ البحر ويدخل بنو إسرائيل فــي وسطه على اليابسة ويعبرون: «والماء لهم سور عن يمينهم وعن يسارهم» (خروج 22:14). وعندما يحاول المصريون اللحاق بهم يرجع ماء البحر ويغطي: «المركبات والفرسان وجميع جيش

المصريين. ورغم الحفريات المضنية لعلماء الآثار إلا أنهم لم يجدوا ما يسند القصة التوراتية. إلا أن هذا لا يعني أن بعض عناصر القصة فيما يتصل بسياقها العام ليست بتاريخية، إذ أن الكنعانيين كانوا على اتصال بمصر التي كانوا يهاجرون إليها في أزمان القحط وليس من المستبعد أنهم شاركوا فــي أعمال البناء، كما أن جغرافية القصة التوراتية تحوي أسماء أماكن تاريخية معروفة. ومن أجرأ النظريات بشأن قصة الخروج ما ذهب إليه عالما الآثار إسرائيل فِنْكِلشتاين ونِيل آشر زِلْبَرمان اللذان يرفضان، بناء على المكتشفات الآثارية، قصة الخروج بصيغتها التوراتية ويرفضان ما ذهب إليه بعض علماء التوراة أنها قد حدثت فــي القرن الثالث عشر ق.م. فــي زمن رمسيس الثاني (حوالي 1290–1224). وهما يرجعان بقارئهما إلي القرن السابع عشر ق.م. وصعود الهكسوس ثم طردهم من مصر ويذهبان إلى أن الهكسوس كانوا فــي واقع الأمر ساميين عادوا بعد طردهم لأرض كنعان. وفي رأيهما أن أصداء طرد الهكسوس ظلت تتردد فــي ذاكرة الكنعانيين وخيالهم الشعبي طيلة القرون التي أعقبت الحدث وأن هذه الــمادة الشعبية شكّلت إطار القصة التوراتية عندما نشأت الظروف التي استدعت صياغتها. ولقد نشأت هذه الظروف فــي القرن السابع ق.م. عندما صعد إلى الحكم فــي مصر ملك جديد هو بسامتيك الأول، مؤسس الأسرة السادسة والعشرين، ونجح أن يبعث مصر من سُباتها ويحولّها لدولة قوية ومزدهرة وذات طموح إمبراطوري، إذ أنها مالبثت أن حلّت محل الأشوريين بعد انهيار إمبراطوريتهم وقامت باحتلال أغلب أراضي فلسطين وفينيقيا ومملكة إسرائيل. وفي نفس هذه الفترة كان الملك يوشيا على مملكة يهوذا وكان يطمح لتوحيد بني إسرائيل فــي مملكة واحدة عاصمتها أورشليم وتخضع لملك من سلالة داود. إلا أن مصر، بقوتها وعتادها الإمبراطوري، كانت تقف فــي وجه تحقيق حلم يوشيا. كان هذا هو الظرف والسياق الذي وُلدت فيه قصة الخروج إذ بُعثت الذكريات الكنعانية القديمة المعادية للمصريين وأُعطيت محتوى جديدا أسبغ على الصراع مع ملك مصر بعدا مختلفا إذ أصبح صراعا بين يهوه وفرعون. انظر:
Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed*, pp. 48–71.

فرعون ... وما بقي منهم أحد» (خروج 28:14). وهكذا يدفع الكاتب بأحداث قصته لنقطة ذِروة أعلى تتيح ليهوه أن يحقّق أقصى انتقام من فرعون والمصريين.

يعكس كل هذا صورة موسى النبي–البطل. إلا أن نبوة موسى لا تكتمل إلا بعد الخروج وفي فترة التيه فـي صحراء سيناء (التي امتدت حسب القصة التوراتية أربعين عاما) عندما يصبح أيضا النبي–المُشرِّع. وارتبطت هذه المرحلة من سيرة موسى بتجديد يهوه لميثاقه مع بني إسرائيل إذ يقول لهم: «والآن إن سمعتم كلامي وحفظتم عهدي فإنكم تكونون شعبي الخاص بين جميع الشعوب، فالأرض كلها لي. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة. هذا هو الكلام الذي تقوله لبني اسرائيل» (خروج 5:19–6). هذه هي المرحلة التي يأتي فيها موسى بشريعة بني إسرائيل بعد صعوده لجبل سيناء ومقابلته للرب. وهذه اللحظة، برمزية الصعود للقمة، تمثل فـي واقع الأمر ذِروة النبوة الموسوية. ولا ينسى الكاتب التوراتي أن يجعل لسائر معاصري موسى من بني إسرائيل حظا فـي خصوصية هذه اللحظة الفريدة فيحكي: «وحلّ مجد الرب على جبل سيناء وغطّاه السحاب ستة أيام. وفي اليوم السابع دعا الله موسى من وسط السحاب. وكان منظر مجد الرب كنار آكلة على رأس الجبل أمام عيون بني اسرائيل» (خروج 16:24–17).

ورغم حرص الكاتب التوراتي على التأكيد فـي مواطن معينة على استجابة كافة بني إسرائيل لرسالة موسى، إلا أن المادة التوراتية تدلّ، وحتى في هذه الفترة المبكرة، على أن عبادة يهوه لم تتغلب تغلبا تاما على التراث الوثني بين العبريين. ويتضح هذا في أكثر تجلياته درامية فـي قصة العجل الذهبي التي أشرنا لها أعلاه. فعندما يطول غياب موسى وهو في الجبل يجتمع الشعب على هارون ويطلبون منه أن يصنع لهم آلهة تسير أمامهم. ويجمع هارون ذهبهم ويسبك عجلا يعبدونه ويرقصون حوله. ولقد اقتبسنا أعلاه القطعة التي تحكي عن شفاعة موسى عندما يَهُمُّ يهوه بإبادة الشعب. إلا أن رد فعل موسى يتغير عندما يجد نفسه فـي مواجهة عَبَدة العجل، إذ يقف أمام المخيم ويجمع حوله جميع بني لاوي (قبيلته هو وهارون) ويقول لهم: «قال الرب إله إسرائيل على كل واحد منكم أن يحمل سيفه ويطوف المحلة من باب إلى باب ويقتل أخاه وصديقه وجاره» (خروج 27:32). ويطيع اللاويون أمر موسى

ويسقط من: «الشعب في ذلك اليوم ثلاثة آلاف رجل» (28:32).[28]

وترتبط قصة صعود موسى إلى سيناء بالوصايا العشرة التي مثّلت الجوهر العقيدي والأخلاقي لليهودية. وهذه الوصايا هي: (1) «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية، لا يكن لك آلهة سواي»،(2) «لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة شيء ... »، (3) «لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا ... »، (4) «اذكر يوم السبت وكرّسه لي»، (5) «أكرم أباك وأمك ... »، (6) «لا تقتل»، (7) «لا تزن»، (8) «لا تسرق»، (9) «لا تشهد على غيرك شهادة زور»، و (10) «لا تشته بيت غيرك ... ولا شيئا مما له» (خروج 20:2—17). وتقدّم لنا مادة الأسفار الخمسة مدونة قانونية واسعة تعالج الجرائم الجنائية والإضرار بالممتلكات ومسائل الأحوال الشخصية وغيرها، وهي قوانين أخذ بنو إسرائيل الكثير منها من الكنعانيين. وبالإضافة لذلك طوّرت اليهودية جسما كبيرا لقوانين ذات طبيعة شعائرية أو تعبدية. ورغم أن القوانين التي نجدها في الأسفار الخمسة تُنسب لموسى إلا أن واقع تاريخ كتابة النص التوراتي يشير إلى أن هذه المادة تطوّرت تدريجيا على أيدي طبقة الكهنة، وعكست اهتماماتهم واهتمامات العصور التي عاشوا فيها.

والكاتب التوراتي لا ينسى أن يعكس جانب التنبؤ في نبوة موسى، إذ أن ذلك يعزّز بلا ريب من مصداقية نبوته. وهكذا يُنسب لموسى قوله لبني إسرائيل: «فأنا من اليوم أُشهد عليكم السماء والأرض بأنكم تبيدون سريعا من على الأرض التي أنتم عابرون الأردن إليها لتمتلكوها. لا تطول أيامكم عليها بل تزولون لا محالة. ويشتتكم الرب فيما بين الأمم حتى تبقوا جماعة معدودة في الأمم الذين يسوقكم الرب إليهم، وتعبدون هناك آلهة صنعتها أيدي البشر من خشب وحجر، مما لا يرى

(28) تدل المادة التوراتية أن الواقع الديني لبني إسرائيل في فترتهم المبكرة وما تلاها ظل واقعا تطبعه التوفيقية (syncretism) بين اليهودية وسياقها الوثني الكنعاني. وهكذا نقرأ في سفر القضاة كيف أن الجيل الذي عاصر موسي والجيل الذي تلاه قد خلفهما جيل آخر: «لا يعرف الرب ولا ما عمل لبني إسرائيل. ففعل بنو إسرائيل الشر في عينَي الرب وعبدوا البعل. وتركوا الرب إله آبائهم الذي أخرجهم من أرض مصر وتبعوا آلهة أخرى من آلهة الشعوب والذين حولهم، وسجدوا لها وأغاظوا الرب، تركوه وعبدوا البعل وعشتاروث» (10:2—13).

ولا يسمع ولا يأكل ولا يشمّ» (تثنية 4:26—28).

إلا أن ما يجب التأكيد عليه هو أن هذا الجانب التنبؤي جانب ثانوي في الصورة الكلية التي ينسجها الكاتب التوراتي لنبوة موسى، وأن ما يؤكد الكاتب على إبرازه في حالته هو عنصر المعجزة من ناحية وعنصر التشريع من الناحية الأخرى. فنبوة موسى هي نبوة «الإسطورة التأسيسية» لميلاد بني إسرائيل كشعب متميز، وإله هذه النبوة هو الذي يشكّل فعلُه في التاريخ وانفعالُه به المادةَ الدرامية لهذه الأسطورة التأسيسية. وعندما ننظر لهذا «الفعل» الإلهي في سياق الأسطورة التأسيسية من زاوية المعجزة نجد أن لازمته هي «اللافعل» الإنساني، فبنو إسرائيل لا يفعلون شيئا والإله هو الفاعل نيابة عنهم، أو كما يقول لهم موسى حين يفزعون لرؤية فرعون وهو يقترب منهم بجيشه ومركباته: «لا تخافوا، قفوا وانظروا اليوم خلاص الرب ... الرب يحارب عنكم، وأنتم لا تحركون ساكنا» (خروج 13:14—14). إلا أن النظر لنفس الفعل الإلهي من زاوية التشريع يكشف عن منطق يختلف عن منطق المعجزة، إذ أن لازمة الفعل الإلهي هنا هي فعل إنساني يخضع لما يشرّعه الإله وينسجم معه. وبقدرما ينسحب الإنسان ويصبح «انفعالا» حسب منطق المعجزة، فإن منطق الشريعة يفترض إنسانا «فاعلا»، يملك الإرادة والاختيار، أي يملك بالقوة ما يجعله مطيعا أو عاصيا. وبإزاء استجابتَي الطاعة والمعصية هاتين نسج الخيال التوراتي ليهوه صورة إله ليس بمطلق الصفات وإنما نسبي الصفات، رحيم ولكنه أيضا منتقم لدرجة أخذ الأبناء بجريرة الآباء: « ... الرب إله رحيم حنون، بطيء عن الغضب وكثير المراحم والوفاء. يحفظ الرحمة لألوف الأجيال، ويغفر الإثم والمعصية والخطيئة. لا يبرىء الأثيم، بل يعاقب آثام الآباء في البنين وبني البنين إلى الجيل الثالث والرابع» (خروج 6:34—7).

النبوة الكلاسيكية

وبعد موسى ظل مسرح النبوة الإسرائيلية خاليا نحو تسعة قرون ونصف إلى أن جاء صموئيل، الذي اُعْتُبِر خليفة لموسى بحق. وبالإضافة لوصفه كنبي فإن صموئيل يُوصف أيضا بأنه «راءٍ» (רואה، ro'eh) (صموئيل الأول 9:18)، مما يدلّ على أن كلمة نبي لم تستقرّ حتى هذه الفترة. وكلمة «رائي» ترد أيضا في الإشارة للنبي جاد الذي يُوصف بأنه «رائي داود» (صموئيل الثاني 11:24).

وربما يوحي عدم استعمال كلمة «رائي» في حالة النبي ناثان أن الكلمتين مختلفتان، ولكن الأرجح أن الكلمتين مترادفتان إذ أن جاد يُوصف أيضا بأنه نبي.

وفي القرنين التاسع والثامن ق.م. دخلت النبوة طورها الكلاسيكي، أو طور ما يُعرف أيضا بنبوة التوحيد الأخلاقي كما أشرنا أعلاه. ولقد تميّزت النبوة الكلاسيكية عن النبوة الشعبية بأنها لم تكن ظاهرة جماعية وانما ظاهرة فردية، ولم تعبر عن نفسها بلغة السُّكر والانجذاب وانما بلغة من يملك قواه العقلية وصَحْوَه. ومن أهم سماتها طبيعتها الأدبية، إذ أن أنبياء هذا الطور تجاوزوا السياق الشفاهي للنبوة الشعبية وعبّروا عن تجاربهم كتابةً.(29) ووصف البعض هذا التحول بأنه انتقال من وعي نبوي يعبّر عن نفسه من خلال مفهوم «روح يهوه» إلى وعي نبوي يعبر عن نفسه من خلال مفهوم «كلمة يهوه».(30) ولقد ثارت النبوة الكلاسيكية على الطقوسية التي طبعت اليهودية في ذلك العهد وأكّدت على أن الأخلاق هي التي تشكّل جوهر الدين، وطمحت لنقل النبوة من أديمها التنبؤي المنشغل بما سيقع في المستقبل لأديم ما تقتضيه الرسالة الأخلاقية من وعظ الناس وإنذارهم بقصد هدايتهم وتحقيق خلاصهم.(31) إلا أن هذا لا يعني بأي حال أن النبوة الكلاسيكية ظاهرة منقطعة عما سبقها، فهي في واقع الأمر قد نمت وترعرعت في أرضية النبوة التي سبقتها وكان من الطبيعي أن تنصبغ رؤيتها بتراث هذه النبوة — فإله النبوة الكلاسيكية هو يهوه الذي يفضّل بني إسرائيل على باقي الشعوب حتى عندما يتحدّث بلغة الغضب والعقاب، وموضوع هذه النبوة ومُسْتَقْبِليها هم بالدرجة الأولى بنو إسرائيل المحكوم عليهم بالتفرّد والقيادة الأخلاقية لباقي البشرية والذين تُدخلهم هذه النبوة في عهد جديد مع يهوه: «من الآن وإلى الأبد» (إشعياء 21:59).

---

(29) حول طبيعة هذه التجربة الكتابية انظر:

Haran, “From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change,” pp. 388–394.

(30) انظر:

Mowinckel, ““‘The Spirit” and the “Word” in the Pre-Exilic Reforming Prophets,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 53, No. 3 (Oct. 1934), pp. 199–227.

(31) في الإختلافات بين النبوة الكلاسيكية والنبوة السابقة عليها انظر مادة:

“Prophets and Prophecy”, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, pp. 566–586.

ومن أبرز الأنبياء الكلاسيكيين الذين ظهروا فـي القرن الثامن ق.م. عامُوس وهُوشَع وإشَعْياء. ظهر هؤلاء الأنبياء فـي فترة تميزت بتحولات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة. فانتصار مملكة إسرائيل الشمالية على السوريين أدّي لاستقرار ورخاء اقتصادي عمّق الفجوة الطبقية الفاصلة بين الأغنياء والفقراء، وتزامن ذلك مع انهيار النظام العشائري والأسري لامتلاك الأرض الذي كان سائدا، مما دفع بهمّ العدل الإجتماعي للصدارة وجعله أحد الهموم الملحّة فـي مخاطبة الأنبياء لمـجتمعهم.

ويُقدّم النبي عامُوس وصفا حيا لواقع القهر الطبقي والظلم الإجتماعي الذي كان سائدا فـي زمانه، ولا يلبث أن يذوب صوته فـي صوت الإله مهددا ومتوعدا بني إسرائيل العقابَ الذي ينتظرهم:

> اسمعوا هذا أيها الذين يبغضون البائسين ويبيدون المساكين في الأرض، القائلون متى يمضي رأس الشهر فنبيع ما يُباع، وينقضي السبت فنفتح سوق الحنطة، فنصغّر القُفّة، ونكبّر المثقال ونستعين بموازين الغِشّ. وبذلك نقتني الفقراء بالفضة والبائس بنعلين، ونبيع نُفاية الحنطة. بجاه يعقوب أقسم الرب لا أنسى عملا من أعمالهم إلى الأبد، أفلا ترتجف الأرض لأجل ذلك وينوح كل ساكن فيها، أفلا تعلو كلها كنهر، ثم تفيض وتنحسر كنهر مصر. ويكون في ذلك اليوم أني أغيّب الشمس عند الظهيرة وأجلب الظلمة على الأرض في النهار الضاحي. وأحول أعيادكم نُواحا وجميع أغانيكم مراثيَ، وأجعل المِسْح على كل حَقْو والقَرَع على كل رأس، وأجعل أوائل أيامكم كمناحة على وحيد وأواخرها كيوم مرٍّ ... (عاموس 4:8—10).[32]

(32) يذهب الباحث التوراتي سوير إلى أن رسالة أنبياء القرن الثامن قدّمت همّ العدل الإجتماعي على مسألة النزعة التوفيقية التي تصالحت مع الوثنية الكنعانية، ويقول: «إن الدليل الآثاري الموجود فـي هذه الفترة على عبادة آلهة كنعانية مثل بعل وعشتارت يشير إلى أنها كانت موجودة فقط وسط الأغلبية الفقيرة من المزارعين، وأن الأنبياء، كمدافعين عن هؤلاء الفقراء، غضّوا الطرف عن ممارساتهم وركّزوا على الظلم الصارخ الذي مارسه قادتهم المتدثرون بالورع.»

Sawyer, *Prophecy and the Biblical Prophets*, p. 47.

وتحقّق من آمنوا بنبوة عاموس من صدقه بعد أربعة عقود عندما اجتاح الأشوريون بقيادة سرجون الثاني مملكة إسرائيل الشمالية فـي 722 ق.م. ودمّروا مدنها وأسروا سكانها ونفوهم.

أما هُوشَع فإنه قد عزا انحطاط بني إسرائيل لانصرافهم عن يهوه وانجذابهم لبعل. ويعبّر هوشع عن هذه الحالة عبر صوت الإله بلغة تتوتّر مرارةً وقسوةً قائلا: «شعبي يستشيرون الإله الخشبة ويستخيرون الإله الوَتَد. روح الزنى أضلهم، فزنوا في الخفية عني. يذبحون الذبائح على رؤوس الجبال، ويبخرون تحت أشجار البلوط والحور والبُطْم لأن ظلها حسن، بناتكم يزنين وكَنَّاتُكُم يفسُقن. فلا أعاقب بناتِكم على زناهن ولا كناتِكم على فِسقهن. الرجال أنفسهم انفردوا بالزواني، وذبحوا الذبائح مع بغايا المعابد. فالشعب الذي لا يتبين الحق يتهور» (هوشع 4:12—14). ويعبّر هوشع عن رؤيته بلغة ومجازات مستوحاة من تجربته الشخصية فـي علاقته بزوجته وأولاده وهي علاقة يضعها فـي موازاة رمزية لعلاقة يهوه بشعبه، وهكذا يفاجئنا سِفْره بأنه: «لما بدأ الرب يتكلم بلسان هوشع، قال الرب لهوشع: خُذْ لك امرأة زنىً، وليكن لك منها أولاد زنىً، لأن أهل الأرض كلهم يزنون في الخفية عني أنا الرب» (1:2). وحبّ هوشع لزوجته رغم فِسقها وخياناتها يوازيه حبّ يهوه لشعبه رغم فسادهم وإثمهم، وهكذا فإن رسالته حملت فـي نهاية الأمر البِشارة بأن عقاب يهوه سيعقبه دخوله فـي ميثاق جديد مع شعبه.

وعندما نأتي لإِشَعْياء فإن مسرح النبوة ينتقل من المملكة الشمالية للمملكة الجنوبية. والسِّفْر الذي يحمل اسم إشعياء سِفْر مُركّب يحوي بالإضافة لـمادة إشعياء مادة تنتمي على الأقل لنبيين عاشا بعده. وتختلف تجربة إشعياء عن تجربتَي عاموس وهوشع في أنه اختلط بدوائر السلطة إذ كان مستشارا ملكيا كما أشرنا أعلاه. وبحكم هذه العلاقة بالبلاط فإنه كان مناصرا لبيت داود واحتلت أورشليم وهيكلها مكانة خاصة فـي رؤيته. وقد شكّل السياق التاريخي الذي ظهر فيه محتوى رسالته تشكيلا حاسما وطبعها بطابع سياسي واضح عكس همومه وهموم زمنه. ورؤيته ذات طبيعة «عالمية» إذ لا تقتصر فقط على بني إسرائيل وما سيحدث لهم وإنما تمتدّ لتشمل باقي الأمم وما ينوي الرب أن يفعله بهم.

ولغة نبوة إشعياء لغة نِذارة فـي حق بني إسرائيل وحق الأمم، إلّا أن نِذارته

تكللها بِشارة فـي حالة بني إسرائيل. وهكذا يبدأ مخاطبا بني إسرائيل بلسان الإدانة الذي يصف واقعا غارقا فـي الفساد والانحطاط: «ويل للامّة الخاطئة، الشعب المثقل بالاثم، لنسل الأشرار والبنين المفسدين، تركوا الرب واستهانوا بالله قدوس إسرائيل، وإليه أداروا ظهورهم. أين تضربون بعد أنتم تمعنون في التمرد عليّ، أعلى الرأس وكله مريض أم على القلب وهو بأكمله سقيم» (إشعياء 1:4–5). ولقد ارتبطت هذه الإدانة بالنزعة المعادية للتمسك بظاهر الشعائر والطقوس كما رأينا أعلاه. ورسالة إشعياء تركّز على الفعل الاجتماعي الذي لا ينصلح المجتمع بدونه: «تعلموا الإحسان، واطلبوا العدل، أغيثوا المظلوم، وانصفوا اليتيم، وحاموا عن الأرملة» (إشعياء 1:17). ولكن هذا الواقع الكالح والأثيم سيعقبه خلاص، فبقدرما سيعاقب الرب الأمم ويُلْحِق الدمارَ والهلاكَ بممالكها سيرفع بني إسرائيل ويجعلهم أهل السيادة والقهر: «الرب سيرحم بيت إسرائيل، ويعود فيختارهم شعبا له، يريحهم في أرضهم فيأتيهم الغريب وينضم إليهم. والشعوب الذين أخذوهم وجاؤوا بهم إلى أرضهم سيمتلكهم بيت إسرائيل في أرض الرب عبيدا وإماء ويسبون الذين سبوهم ويستولون على الذين سخروهم» (14:1–2). وفي نهاية المطاف يصبح هذا الخلاص خلاصا للعالم أجمع عبر قبوله لرسالة اليهودية، وهو خلاص تلعب فيه أورشليم دورا خاصا تمجّده رسالة إشعياء بهذه الكلمات: «يكون في الأيام الآتية أن جبل بيت الرب يثبُتُ في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال، إليه تتوافد جميع الأمم. ويسير شعوب كثيرون، يقولون لنصعد إلى جبل الرب، إلى بيت إله يعقوب، فيعلمنا أن نسلك طرقه، فمن صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب» (إشعياء 2:2–3).

وهكذا فإن ما نستطيع أن نخلص إليه أن النبوة اليهودية صنعت إلهها الذي لاءم وظيفتها ودورها التاريخي، وهو إله لم يخلق الإنسان على صورته ومثاله كما يخبرنا كاتب سِفْر التكوين وإنما صاغته النبوة على صورتها ومثالها. فهو، كما رأينا، ليس مجرد إله «مشخصن» وإنما أيضا إله منغمس فـي تاريخ بني إسرائيل بكل عداواتهم وطموحاتهم وحروباتهم، بكل نجاحاتهم وإخفاقاتهم.

وخدم هذا الإلهُ الأنبياءَ بأن أصبح وسيلتهم لنيل وتكريس سلطان لم يضاهيه أي سلطان آخر فـي ذاكرة بني إسرائيل. وبانهيار المملكة، وبالتالي المجال السياسي

الموآزر لليهودية، وبالاضمحلال التدريجي للنبوة وموتها لم تبق إلا مؤسسة الكهنة للقيام بأمر اليهودية والحفاظ على تراثها وذاكرتها. وبذا أصبح صوت الكهنة هو فعليا صوت الأنبياء. ويجب ألا يوحي لنا ذلك بتميّز قاطع وفاصل بين صوت الكهنة وصوت الأنبياء، وخاصة عندما نضع فـي اعتبارنا أن الكهنة هم الذين قاموا بكتابة وتحرير التوراة، وبذا فإن صوتهم كان حاضرا وفاعلا منذ البداية ولا نستطيع أن نفصله من صوت الأنبياء. وصوت الكهنة هذا هو الذي تصدى لأخطر تحدٍّ واجهته اليهودية وهدد بالقضاء عليها عندما دخلت المسيحية المسرح.

النبوة المسيحية

تواجهنا المسيحية بمفهوم للنبوة يمثل امتدادا لليهودية وانقطاعا عنها فـي نفس الوقت. وهذا المفهوم، مثل المفهوم اليهودي، لم يولد مكتملا وإنما تطور تدريجيا واكتملت ملامحه فـي بُوتقة الصراع مع اليهودية والصراع بين التيارات المختلفة للمسيحية فـي فترة تكوينها الأولى. ومصدرنا الأولي لفهم نظرية النبوة فـي المسيحية هو الإنجيل، ونستخدم هنا كلمة الإنجيل كاسم عام لمجموع أسفار العهد الجديد وخاصة الأناجيل الأربعة المُعْتَمَدة (مَتّى ومُرقُس ولُوقا ويوحنا).

ونظرة الإنجيل للنبوة لا تختلف عن نظرة التوراة فيما يتعلق بالاصطفاء، إذ أن اصطفاء عيسى لمقامه الخاص يتم حتى قبل ولادته. إلا أن الإنجيل يؤكد على عنصر لا نراه فـي حالتَي نبوة إبراهيم وموسى وهو عنصر الإعداد الروحي. فعيسى يخرج إلى البَرِيِّة ويصوم أربعين نهارا وأربعين ليلة، وعندما يجوع يأتيه إبليس ليجرّبه ويطلب منه أن يحيل الحجارة خبزا، ويرد عيسى: «يقول الكتاب ما بالخبز وحده يحيا الإنسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله»، ويأخذه إلى أعلى الهيكل ويطلب منه أن يلقي بنفسه، ويرد عيسى: «لا تجرّب الرب إلهك»، ثم يأخذه إلى قمة جبل عالٍ ويعده بأن يملك كل ممالك الأرض إن سجد له، وينتهره عيسى ويرفض أن يسجد له، وعندها يتركه إبليس (متى 4:1—10).

وفيما يتعلق بجانب الامتداد والاستمرارية فإن مادة الإنجيل تعتبر نبوة عيسى امتدادا للنبوة التوراتية وأن موسى فـي واقع الأمر يبشّر به عندما يعلن لبني إسرائيل: «يقيم لكم الرب إلهكم نبيا من بينكم، من إخوتكم بني قومكم مثلي، فاسمعوا له» (تثنية 18:15). وتستخدم مادةُ الإنجيل المادةَ التوراتية فـي مواطن

عديدة للتدليل على التبشير بمقدم عيسى وما سيحدث له. وتعزّز مادةُ الإنجيل ذلك بعكسها للصورة الشعبية لعيسى الذي يقول الناس عنه: «وقال آخرون هو إيلِيَّا، وآخرون هو نبي كسائر الأنبياء» (مرقس 15:6). وهو اعتقاد تدعمه مادة إنجيل لوقا عندما يحكي عن إحياء عيسى لابن أرملة ويصف رد فعل الناس عندما يشهدون ذلك إذ يستولى عليهم الخوف ويمجّدون الله قائلين: «ظهر فينا نبي عظيم، وتَفَقَّدَ اللهُ شعبَه» (16:7). وعلى الأرجح أن لوقا يثير هنا صدى مقصودا لإيلِيَّا ومعجزة إحيائه لابن الأرملة، الحية فـي الذاكرة الشعبية لليهود. وربما نستطيع أن نمدّد ونعمّم هذا الحكم على باقي المعجزات التي ينسبها كتبة الإنجيل لعيسى من حيث أنها استجابة لتوقعات جمهور اليهود المعاصرين لهؤلاء الكتبة ومن حيث أن عناصر هذه المعجزات تستمد قوتها وتأثيرها من أصداء مختزنة فـي الذاكرة الشعبية لهذا الجمهور. إلا أن هذه المعجزات تمثل من ناحية أخرى ارتدادا فـي وجه التحول الكبير الذي طرأ على النبوة اليهودية منذ مطلع عهدها الكلاسيكي إذ أنها نزعت للتقليل من شأن المعجزة كما ذكرنا. ولكن هذا لا يعني بأي حـال أن كتبة الإنجيل لم يهتموا برسالة عيسى، فعلى العكس انصب تركيزهم الأساسي فـي واقـع الأمـر على محتوى رسالة عيسى التي أكّدت على البعد الأخلاقي ونفّمنرت من الطقوسية. وبالإضـافة لعنصر المعجـزة يدعم الإنجيل جانب الصـورة التقليدية لنبـوة عيسى بعنصر التنبؤ الذي نجده فـي حالة باقي الأنبياء.

ولكن ماذا عن صورة عيسى عن نفسه؟ تقدّم مادة الإنجيل بهذا الصدد صورتين: الصورة المألوفة لعيسى كنبي يشبه سائر أنبياء التوراة، وصورة أخرى غير مألوفة تضعه فـي مقام مختلف. والصورة الأولى يعكسها عيسى عندما يشير إشارة غير مباشرة لنفسه عقب ذهابه للناصرة ومواجهته لمقاومة الناس وتشكيكهم فـي أمره، وعندها يقول: «لا نبي بلا كرامة الا في وطنه وبين اقربائه وأهل بيته» (مرقس 4:6). أما الصورة الثانية فيعكسها عيسى بداية بشكل غير مباشر أيضا، ويحكيها مرقس على هذا الوجه: «وسار يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيلبس. وفي الطريق سأل تلاميذه من أنا في رأي الناس، فأجابوه يوحنا المعمدان، وبعضهم يقول إيليا، وبعضهم أحد الأنبياء. فسألهم ومن أنا في رأيكم أنتم، فأجاب بطرس أنت المسيح، فأمرهم أن لا يخبروا أحدا» (27:8—30). إلا أن هذا الاحتراس والحذر لا يلبث أن يزول نهائيا

عندما يقف عيسى أمام محاكميه فـي مجلس السبعين ويسأله رئيس الكهنة: «هل أنت المسيح، ابن الله المُبارَكِ؟»، ويجيبهم: «أنا هو. وسترون ابن الإنسان جالسا عن يمين الله القدير، وآتيا مع سحاب السماء» (مرقس 14:61–62).

ومفهوم المسيح مفهوم له جذوره فـي تربة اليهودية ويرتبط بالاعتقاد بأن مخلصا من نسل داود سيأتي ليحرّر بني إسرائيل، الذين سيعود كافتهم لأرض الميعاد وينتصر إله إسرائيل على كل الآلهة وتصبح إسرائيل قبلة العالم ومركزه الروحي، كما رأينا أعلاه في نبوءة إشَعْياء. وهي نبوءة يعبر عنها الكاتب التوراتي فـي مكان آخر بتفصيل درامي أكبر عندما يقول: «في تلك الأيام يمسك عشرة رجال من جميع الأمم، على اختلاف ألسنتها، بطرف ثوب رجل واحد من يهوذا ويقولون نذهب معكم، فنحن سمعنا أن الله معكم» (زكريا 8:23). وهذا الوعد بالمسيح اليهودي يحمل وعدا بالسلام والرخاء اللذين يعمّان العالم (إشَعياء 52:7) ووعدا بالانتصار على الموت الذي يبيده الإله إلى الأبد (إشَعْياء 25:8).[33]

أخذ المسيحيون الأوائل (المشبّعون بتراثهم اليهودي) فكرة المسيح وأسقطوها على عيسى، إلا أن إسقاطها على عيسى اقتضى، بالإضافة لفكرة المسيح، اصطناع فكرة أخرى وهي فكرة «عودة المسيح»، إذ أنه بات واضحا أن عيسى لم يحقق كلّ ما بشّر به الوعد المسيحي. وبذا أصبح عيسى، حسب الاعتقاد المعدّل للمسيحيين الأوائل، ليس فقط المسيح وانما أيضا المسيح المنتظر الذي لم تتحقق رسالته تحققا كاملا فـي تجليه الأول. وحتى تقوم لفكرة عودة المسيح قائمة كان لابد للمسيحيين الأوائل أن يطوروا اعتقادا آخر وهو الاعتقاد فـي عيسى الحي الذي قام من موته بعد صلبه، وهو اعتقاد حرص المسيحيون الأوائل على إعطائه حضورا ملموسا بتجسيده فـي حدث درامي نسجه الخيال الإنجيلي على الوجه التالي:

ولما مضى السبت وطلع فجر الأحد، جاءت مريم المجدلية ومريم الأخرى

---

(33) حول فكرة المسيح وتطورها في اليهودية منذ فترة داود وفترة الهيكل الثاني وما أعقبهما انظر مادة:

"Messiah", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 110–115.

لزيارة القبر. وفجأة وقع زلزال عظيم، حيث نزل ملاك الرب من السماء ودحرج الحجر عن باب القبر وجلس عليه. وكان منظره كالبرق، وثوبه أبيض كالثلج. وارتعب الحرس لما رأوه وصاروا مثل الأموات. فقال الملاك للمرأتين لا تخافا، أنا أعرف أنكما تطلبان يسوع المصلوب. ما هو هنا، لأنه قام كما قال. تقدما وانظرا المكان الذي كان موضوعا فيه. واذهبا في الحال إلى تلاميذه وقولا لهم قام من بين الأموات، وهاهو يسبقكم إلى الجليل، وهناك ترونه ... فتركت المرأتان القبر مسرعتين وهما في خوف وفرح عظيمين ... فلاقاهما يسوع وقال السلام عليكما. فتقدمتا وأمسكتا بقدميه وسجدتا له ... (متى 28:1–7).

وبالإضافة لمقام المسيح أسبغ المسيحيون الأوائل على عيسى مقاما آخر أوحته المادة التوراتية وهو مقام «ابن الإنسان» الذي يشير له سِفْر دانيال قائلا: «ورأيت في منامي ذلك الليل، فإذا بمثل ابن الإنسان آتيا على سحاب السماء، فأسرع إلى الشيخ الطاعن في السن، فقُرِّب إلى أمامه وأُعْطِيَ سلطانا ومجدا وملكا حتى تعبده الشعوب من كل أمة ولسان ويكون سلطانه سلطانا أبديا لا يزول، وملكه لا يتعداه الزمن» (13:7–14). ورغم غموض مفهوم «ابن الإنسان» هذا في اليهودية إلا أن الخيال المسيحي قد استوعبه في صورته التي صنعها لعيسى، وأخذ الصورة الدرامية الحية في سِفْر دانيال عن ابن الإنسان الآتي على سحب السماء وجعلها جزءا من صورة عيسى عن نفسه، كما رأينا أعلاه في إجابته أمام مجلس السبعين.

وتداخل مفهوم ابن الإنسان مع مفهوم آخر غامض مأخوذ أيضا من اليهودية وهو مفهوم «ابن الله» الذي أضحى مفهوما محوريا في تصوير المسيحية للمقام الخاص لعيسى ليس كبشر فحسب وإنما أيضا كتجسيد لله. هذا المفهوم، أي مفهوم ألوهية عيسى، مثّل انقطاعا حادا عن النبوة بمعناها اليهودي.(34) ولقد

(34) على ضوء دراسته لمادة الإنجيل يقول الباحث التوراتي براون إن العهد الجديد يصف عيسى مستخدما كلمة «الله» بوضوح في ثلاثة مواضع وأن هناك خمسة مواضع ذات إشارات محتملة لألوهيته. انظر:

Brown, *Jesus: God and Man*, pp. 28–29.

صاغت المسيحية ذلك عندما طوّرت لاهوتها فـي مبدأ الثالوث الذي يتكون من ثلاثة أقانيم: الآب (الله)، والابن (متجسدا فـي عيسى)، والروح القُدُس. والأُقْنُوم الأخير مفهوم آخر من المفاهيم الغامضة لليهودية، وإن خلعت عليه المسيحية مفهومها الخاص إذ جعلته روحا رفيقا ومعزِّيا للمسيحيين فـي غياب الحضور الفعلي لعيسى. ورغم أن الإله مُشَخْصَنٌ ومُشَبَّهٌ وذو حضور تاريخي فـي اليهودية إلا أن اليهودية، انسجاما مع منطقها التوحيدي، تحتفظ له على المستوى التصوري بمفارقته وتعاليه. والإنجيل يصوّر نفس إله اليهودية إلا أنه يجعله إلها قريبا جدا يخاطبه عيسى بـ «أبي، يا أبي» (مرقس 36:14)، بل ويتعدى ذلك ليوحّد بينه وبين عيسى الذي يعلن: «أنا والآب واحدٌ» (يوحنا 30:10) ويعلن: «إذا كنت لا أعمل أعمال أبي، فلا تصدقوني. وإذا كنت أعملها، فصدقوا هذه الأعمال إن كنتم لا تصدقوني، حتى تعرفوا وتؤمنوا أن الآب فِيَّ وأنا في الأب» (يوحنا 37:10–38). ولقد استلزم هذا تصوير عيسى كوجود متجاوز للزمن التاريخي إذ أن ظهوره فـي الزمان والمكان اللذين ظهر فيهما كـ «يسوع الناصري» لا يمكن أن يتطابق مع بدئه «الحقيقي»، و هكذا نسمع عيسى يقول عن نفسه: «قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن» (يوحنا 58:8). ونسمعه يذهب أبعد من ذلك ويقول مخاطبا الله: «فمجّدني الآن يا أبي عند ذاتك بالمجد الذي كان لي عندك قبل أن يكون العالم» (يوحنا 5:17). واستلزم منطق تأليه عيسى العثور على حل لواقع ميلاده كطفل، وهي واقعة بايولوجية أعمل فيها المسيحيون الأوائل خيالهم ليحيلوها لحدث ذي خصوصية متفردة عبر فكرة «الولادة العذرية»، إذ أن أمه مريم لا تحبل به من شخص بشري وإنما من الروح القُدُس (مثلا متى 18:1).

هذه العقيدة التي تؤله عيسى لا تؤكد فقط القطيعة مع المفهوم اليهودي للنبوة كما أشرنا ولكنها تحيل أيضا مجموع تاريخ النبوة اليهودية لفترة إعداد لظهور عيسى وتجعل تاريخ البشرية عقب صلب عيسى فترة انتظار لعودته. والدليل النصّي كما يقدّمه الإنجيل يرسم عيسى كشخص يؤكّد عودته الوشيكة وقيام «ملكوت الله» كما يتضح من قوله لتلاميذه وجمع من الناس: «لأن من يستحي بي وبكلامي في هذا الجيل الخائن الشرير، يستحي به ابن الإنسان متى جاء في مجد أبيه مع الملائكة

الأطهار . وقال لهم: الحق أقول لكم في الحاضرين هنا من لا يذوقون الموت، حتى يشاهدوا مجيء ملكوت الله في مجد عظيم» (مرقس 8:38—9:1). وما يُنسب لعيسى هنا يؤكد ضمنيا أن «ملكوت الله» سيقوم خلال عقود قليلة قبل موت بعض معاصريه. هذا الاعتقاد بأن عودة عيسى أضحت قاب قوسين أو أدنى عبّر عنه الرسول بولس (الذي مات نحو عام 67) بقوة وبخيال خَصِب عندما خاطب معاصريه من المسيحيين قائلا: «ونقول لكم ما قاله الرب، وهو أننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لن نتقدم الذين رقدوا لأن الرب نفسه سينزل من السماء عند الهتاف ونداء رئيس الملائكة وصوت بوق الله، فيقوم أولا الذين ماتوا في المسيح، ثم نخطف معهم في السحاب، نحن الأحياء الباقين، لملاقاة الرب في الفضاء، فنكون كل حين مع الرب» (تسالونيكي الأولى 4:15—17).

ورغم يهودية عيسى كان من الطبيعي أن يصطدم ادعاؤه للنبوة وادعاؤه بأنه المسيح وبأنه ابن الله باليهودية. ويقدم لنا الإنجيل صورة حية لعداء اليهود لعيسى الذي عكسته معارضة الكَتَـبَة والفَرِّيسِيِّين والصَّدُّوقِيِّين وورؤساء الكهنة وجماعة حزب هِيرُودُس. والكتبة كانوا فئة الفقهاء المتخصصين فـي تفسير الشريعة الموسوية وشرح فروضها وتفاصيلها، أما الفريسيون فكانوا ممثلي اليهودية بوجهها الشعبي وكانوا فـي صراع دائم مع الصَّدُّوقِيِّين الذين كانوا يمثلون يهودية كبار الكهنة والارستقراطية وطبقة الأثرياء. أما الهِيرُودُسيون فكانوا مجموعة سياسية مناصرة لأسرة هِيرُودُس، الذي كان ملكا على يهوذا، ومناصرين لاتجاه اندماج اليهود فـي الثقافة الهيلينية. هبّت كل هذه المجموعات على اختلافها ضد عيسى ودعوته ودخلت فـي مناظرات معه. فالفَرِّيسِيُّون يأتونه مع الصَّدُّوقِيِّين ليختبروا صدق دعواه ويسألونه أن يريهم آية من السماء (متى 16:1)، ويأتونه مرة ومعهم جماعة الهِيرُودُسيين: «ليمسكوه بكلمة» (مرقس 12:13)، ويقولون عندما يبلغهم نبأ شِفـاء البعض على يديـه: «هو يطـرد الشياطين ببَعْلَـزَبول رئيس الشياطين» (متى 12:24).[35] وينعكس أثر هذه العداوة فـي الصورة المنفِّرة التي يرسمها

---

(35) لمناقشة تفصيلية عن معارضة اليهود وما ارتكزت عليه انظر:

Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 270–293.

الإنجيل لمعارضي عيسى والتي يصورها على سبيل المثال ما يقوله عيسى عن الكتبة معلمي الشريعة: «إياكم ومعلمي الشريعة، يحبون المشي بالثياب الطويلة والتحيات في الساحات، ومكان الصدارة في المجامع ومقاعد الشرف في الولائم، يأكلون بيوت الأرامل، وهم يُظهرون أنهم يُطيلون الصلاة، هؤلاء ينالهم أشد العقاب» (مرقس 12:38—41).

هذه المواجهة بين عيسى وأعدائه تصل مداها فـي الأسبوع الأخير من حياته عندما يدخل أورشليم ويذهب مباشرة إلى الهيكل ويفرض نظاما مختلفا: «ودخل يسوع الهيكل وطرد جميع الذين يبيعون ويشترون فيه فقلب مناضد ومقاعد باعة الحمام وقال لهم: جاء في الكتاب بيتي بيت الصلاة، وأنتم جعلتموه مغارة لصوص» (متى 21:12—13). وتصل المواجهة لحظتها الحاسمة عندما يُعتقل عيسى ويحاكمه رؤساء الكهنة ويسلمونه للسلطات الرومانية ليعلن صوتهم: «لنا شريعة، وهذه الشريعة تقضي عليه بالموت لأنه زعم أنه ابن الله» (يوحنا 19:7). كان عيسى فـي نظر رؤساء الكهنة ومجلسهم السبعيني «نبيا كاذبا» وكان قرارهم بشأنه، كما يخبرنا التلمود البابلي، أنه: «سيرجم لأنه مارس السحر وأغوى بني إسرائيل ليرتدوا.»[36]

كان صوت الكهنة هذا الذي أدان عيسى وحكم بموته هو رد فعل اليهودية الصارم فـي مواجهتها لأكبر تحدٍّ واجهها منذ قفل باب النبوة. إلا أن المفارقة التاريخية شاءت أن يصبح حدث صلب عيسى بداية لميلاد دين جديد حوّل حدثَ الصلب لانتصار، وجعل صورة عيسى شبه العاري على الصليب أقوى رمز ديني. ورغم أن المسيحية يهودية فـي جذورها، ورغم أن إلهها هو إله اليهودية، وأن نبوتها تأسست على النموذج اليهودي، إلا أنها ما لبثت فـي نهاية الأمر أن استقلت

(36) انظر

Wead, "We Have a Law," p. 188.

حول مسألة لماذا قرر رؤساء الكهنة تسليم عيسى للسلطات الرومانية بدلا من إعدامه بأنفسهم (وهو أمر كانوا يملكون الصلاحية للقيام به فـي حالة الجرائم المتعلقة بانتهاك الشريعة الموسوية) انظر:

Horvath, "Why Was Jesus Brought to Pilate?," *Novum Testamentum* II (1969), pp. 174–184.

بنظامها العقيدي، ووضعت عيسى فـي قمة تجاوزت موسى وأسبغت عليه طبيعة امتزج فيها الإنساني بالإلهي. وبإعلان تجاوزها لليهودية أعلنت المسيحية نهاية عصر «العهد القديم»، العهد بين الله وبني إسرائيل، وبزوغ عصر «العهد الجديد»، العهد بين الله والبشرية.(37)

---

(37) مفهوم «العهد الجديد» هذا هو عودة على مستوى معين لفكرة ميثاق نوح. ونقول «على مستوى معين» لأن ميثاق نوح يشمل البشر والحيوانات، بينما أن الفكرة المسيحية فكرة ذات «مركزية بشرية». فرغم أن المسيحية تطرح عبر عيسى ميثاقا جديدا إلا أنه ميثاق يقتصر على البشر فقط. هذا الطرح السائد لميثاق «العهد الجديد» ثار عليه مؤخرا لاهـوتيو ما يعـرف الآن بـ «لاهوت الحيوان» (animal theology) وهو تمديد للاهوت التحرير (liberation theology) ليشمل الحيوانات والبيئة الطبيعية. يقول اللاهوتي المعاصر لنزي (Linzey)، أحد أبرز ممثلي هذا التيار:

> كثيرا ما يُغْفِلُ اللاهوتيون عمليا ... أن ميثاق نوح يشمل كل المخلوقات الحية. فالله لا «يصطفي» البشر فقط بل سائر المخلوقات الحية، بل والأرض نفسها. والسؤال الذي يجب أن نطرحه إذن هو: ما الذي يتوجّب علينا فعله فـي علاقتنا الإنسانية بالمخلوقات الأخرى إن كان الله الخالق قد شاء أن يحبهم ويحقّقهم ويثبّتهم فـي ميثاق مع نفسه أو مع نفسها من غير أن ينفصل هذا الميثاق عن الميثاق مع البشرية نفسها الذي أقامه الله عبر عيسى المسيح؟ إن لاهـوت القـرون الوسطى ... قد أنكر أية مسئوليات أخلاقية للبشر تجاه الحيوانات ... وبذا أخرجهم من دائرة الرابطة البشرية ... وفـي معارضة هذا فإننا نحتاج للتأكيد على الطبيعة الملائمة وذات المغزى الروحي لميثاق الله الذي يشمل الكل.

Animal Theology, pp. 69–70.

الفصل الثاني

بيئة محمد

مثلما ارتكزت النبوة المسيحية على النبوة اليهودية فإن النبوة الإسلامية ارتكزت على النبوة اليهودية والمسيحية. ما كان من الممكن لمحمد أن يظهر ويعبر عن نبوته باللغة التي عبر بها عنها من غير الميراث اليهودي والمسيحي الذي صاغ وعيه وكانت الكثير من عناصره مألوفة لدى عرب الحجاز في القرن السابع الميلادي. وبالإضافة لتأثير اليهودية والمسيحية كان هناك تأثير حركة توحيدية محلية لعبت دورها الحاسم في تشكيل وعي محمد وهي الحركة التي عرفت بالحنيفية. إلا أننا يجب أيضا ألا نغفل أثر الوثنية العربية وألا نسقطها من دائرة بحثنا إذ أن هذه الوثنية كانت تشكّل تراث محمد الديني وبيئته التي نشأ أول ما نشأ فيها. ورغم أن محمدا ثار على هذه الوثنية ورفضها ورفع السيف ضدها إلا أنه لم يتخلص تخلصا كاملا من أثرها، وما لبث الإسلام أن استعار بعضا من عناصرها واستوعبها في نظامه. وفي نظرنا التفصيلي لهذه العناصر سنبدأ بالوثنية العربية لأنها كانت الأسبق تأثيرا في تكوين محمد، ثم سنتعرض بعد ذلك لليهودية فالمسيحية فالحنيفية.

الوثنية العربية

عند دراسة الوثنية العربية تواجهنا مشكلة منهجية كبيرة تتمثّل في ضعف المصادر الوثنية والمستقلة التي من الممكن أن تعطينا صورة تفصيلية ومُرْضِية للحياة الدينية والروحية للعرب قبل الإسلام. ولذا فإنه لا مناص لنا من الاعتماد على المصادر الإسلامية بشكل أساسي في دراسة الوثنية العربية، وخاصة القرآن. ورغم أن هذا لا يمثل الوضع المنهجي الأمثل إلا أنه لا يعني البتة أن كل ما يصلنا عبر

المصادر الإسلامية هو أمر مشكوك فيه، إذ أن المصادر الإسلامية حفظت لنا الكثير من المعلومات ذات القيمة عن معتقدات العرب. وفي رأينا أن المنهج السليم في التعامل مع هذه المادة ليس قبولها على إطلاقها أو رفضها على إطلاقها وإنما الانطلاق منها مع إخضاعها لغربلة نقدية صارمة لاكتشاف عناصرها الضعيفة. ومن الواضح أن هذه المادة ليست متساوية في موثوقيتها وقيمتها، فالقرآن هو أكثرها موثوقية وقيمة، وتليه مادة الأحاديث، ثم تأتي بعد ذلك المادة الأخبارية والتاريخية.

ارتبطت الوثنية العربية بأشكال مختلفة من العبادة أبرزها عبادة الكواكب وعبادة الأوثان. وليس من المستغرب أن العرب تعبّدوا الكواكبَ، إذ أن عبادة الكواكب عبادة قديمة في الشرق الأدنى. ومن الطبيعي أن تلعب الشمس ويلعب القمر دورا مركزيا في هذه العبادة، وقد ذهب البعض أن عبادة الكواكب عند العرب تدور حول ثالوث يتكون من القمر الذي يقوم مقام الأب والشمس التي تقوم مقام الأم وكوكب ثالث يقوم مقام الابن.[1] وما يحكيه القرآن عن إبراهيم ورحلته لاكتشاف إله التوحيد يلخّص رحلة بحث وثنية عبر هذا الثالوث الكوكبي: «فلما جَنَّ عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحبّ الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومِ إني بريء مما تشركون» (الأنعام 6:76—78). وتَعَبَّد العرب كواكب أخرى، فطائفة من تميم مثلا: «عبدوا (الدبران) من النجوم ومن زعمهم ... أن (العيوق) عاق الدبران لما ساق إلى الثريا مهرا وهو نجوم صغار نحو عشرين نجما فهو يتبعها أبدا خاطبا لها ... »[2] وتعبّد البعضُ الشِّعْرَى، النجم الذي ذكرته آية سورة النجم «وأنَّه هو ربُّ الشِّعْرَى» (النجم 53:49).[3]

---

(1) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 50—51. اختلف العلماء في الكوكب الثالث فذهب البعض أنه الزُّهَرَة وذهب آخرون أنه الثريا وأنه النجم المشار إليه بـ «النجم الثاقب» (86:3، الطارق)، وذكروا نجوما أخرى. انظر نفس المرجع، ص 6، ص 166—167.

(2) الآلوسي، بلوغ الأرب، ج 2، ص 239.

(3) يقول القرطبي في شرحه لهذه الآية: « ... الشِّعْرَى الكوكب المضيء الذي يطلع بعد الجوزاء، وطلوعه في شدّة الحرّ، وهما الشّعريان العَبُور التي في الجوزاء والشِّعرى الغُمَيْصَاءُ التي في الذراع؛

أما عبادة الأصنام فإن الأخباريين يحكون لنا عن أصلين لها، أصل بعيد وساحق ليس له أساس تاريخي، وأصل أقرب ربما يحوي نواة تاريخية. الأصل الأول يرتبط بخبر إسماعيل بن إبراهيم وكيف أنه سكن مكة وكيف أن أبناءه ما لبثوا أن تفرقوا في البلاد: «وكان الذي سلخ بهم إلى عبادة الأوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم، تعظيما للحرم وصبابة بمكة. فحيثما حلّوا، وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ... ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره. فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم ... »[4] هذا الأصل يفترض توحيدا بدئيا ما لبث أن أعقبه انحطاط وثني متدرج بحكم تقادم العهد بين الأصل وما تلاه وبحكم الأثر الطاغي للبيئة الوثنية التي أحاطت بأبناء إسماعيل.

والأصل الأقرب الذي ربما يكون فيه طرف من تاريخ حفظته الذاكرة الشعبية يتصل بعمرو بن لُحَيّ الذي يقول لنا الأخباريون إنه نازع جُرْهُما، وقاتلهم، وأجلاهم عن مكة، وتولّـى حجابة البيت: «ثم إنه مرض مرضا شديدا، فقيل له: إن بالبلقاء من الشأم حَمَّةً إن أتيتها، برأتَ. فأتاها فاستحمّ بها، فبرأ. ووجد أهلَها يعبدون الأصنام، فقال: ما هذه؟ فقالوا: نستسقي بها المطر ونستنصر بها على العدو. فسألهم أن يُعْطوه منها، ففعلوا. فقدِم بها مكة ونصبها حول الكعبة.»[5]

وتزعم العرب أنهما أختا سُهَيل. وإنما ذكر أنه رَبُّ الشِّعْرى وإن كان ربًّا لغيره؛ لأن العرب كانت تعبده؛ فأعلمهم الله جل وعز أنّ الشِّعْرى مربوب وليس بربّ. واُختلف فيمن كان يعبده؛ فقال السدي: كانت تعبده حِمْير وخُزَاعة. وقال غيره: أول من عبده أبو كبشة أحد أجداد النبيّ ... من قبل أمهاته، ولذلك كان مشركو قريش يسمون النبيّ ... ابن أبي كبشة حين دعا إلى الله وخالف أديانهم؛ وقالوا: ما لقينا من ابن أبي كبشة! ... » الجامع لأحكام القرآن، ج 20، ص 62.

(4) الكلبي، كتاب الأصنام، ص 6. قصة بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة هي القصة المشهورة لأنها وردت في القرآن، إلا أن مادة الأخبار تضيف خبرا سابقا على هذه القصة يدفع بأصل الكعبة للبداية الأولى ويربطها بشيث بن آدم. يروي وهب بن منبه أن شيث: «هو الذي بنى الكعبة بالطين والحجارة.» ابن قتيبة، المعارف، ص 20.

(5) الكلبي، المصدر السابق، ص 8. كان من الطبيعي على ضوء هذا الدور المنسوب لعمرو بن لـُحَيّ أن تعبر المصادر الإسلامية عن عدائها الصارخ له، وهكذا نقرأ في مادة الحديث أن محمدا

ولقد شاركت الوثنية العربية باقي وثنيات الشرق الأدنى في خاصيتين أساسيتين. أول هاتين الخاصيتين أنها كانت وثنية «متألِّهة»، بمعنى أنها لم ترفض فكرة وجود إله خلق العالم،[6] وآمنت فضلا عن ذلك بوجود عالم ماورائي تسكنه الملائكة والشياطين والجن ويتداخل مع العالم المرئي ويؤثر عليه. والخاصية الثانية هي أن الوثنية العربية دخلت في علاقة مع تلك القوة أو القوى الماورائية وجسّدتها في أصنامها وأوثانها وعبّرت عن تقرّبها لها بمختلف أشكال التعبّد. وبذا فإن الأصنام لم تكن في نظر الوثني آلهة في ذاتها وإنما كانت رموزا للآلهة ووسيلة للتوسل إليها. هذه العلاقة بالأصنام تعكسها مقالة الوثنيين التي يرويها القرآن: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفى» (الزمر 3:39) والتي يعلق عليها الرازي قائلا: « ... ويمكن أن يقال إن العاقل لا يعبد الصنم من حيث إنه خشب أو حجر، وإنما يعبدونه لاعتقادهم أنها تماثيل الكواكب أو تماثيل الأرواح السماوية، أو تماثيل الأنبياء والصالحين الذين مضوا، ويكون مقصودهم من عبادتها توجيه تلك العبادات إلى تلك الأشياء التي جعلوا هذه التماثيل صوراً لها. وحاصل الكلام لعباد الأصنام أن قالوا: إن الإله الأعظم أجلّ من أن يعبده البشر لكن اللائق بالبشر أن يشتغلوا بعبادة الأكابر من عباد الله مثل الكواكب ومثل الأرواح السماوية، ثم إنها تشتغل بعبادة الإله الأكبر ... »[7] ورغم إيمان الوثنية العربية بعالم غير منظور وتصوراتها عن هذا العالم وعلاقته بالعالم المنظور إلا أنها لم تنشغل على ما يبدو بوضع أسطورة بدء أو أسطورة خلق تشرح بدء ظهور العالم وظهور الإنسان.

والوثنية العربية كانت وثنية تعددية، وهي تعددية عكست تعددية الواقع القَبَلي والسياسي الذي كان سائدا في جزيرة العرب. ولقد برز في الحجاز ثالوث صنمي وتعبدي ورد ذكره في الآيتين: «أفرأيتم اللاتَ والعُزَّى. ومَناةَ الثالثةَ الأخرى» (19:53–20، النجم)، وهو ثالوث عكس قوة ونفوذ المراكز الحضرية الكبيرة:

قال: «رأيت عمرو بن عامر بن لُحَيّ الخُزاعي يجُرُّ قُصْبَه [أمعاءه] في النار ... » البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 24.

(6) هذا المفهوم تعكسه عدد من الآيات السجالية مثل: «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» (38:39، الزمر).

(7) الرازي، التفسير الكبير، ج 26، ص 241 .

مكة ويثرب والطائف. وحسبما يخبرنا الكلبي فإن مناة كان أقدم هذه الأصنام: «وكانت العرب جميعا تعظّمه وتذبح حوله. وكانت الأوس والخزرج ومن ينزل المدينة ومكة وما قارب من المواضع يعظّمونه ويذبحون له ويُهْدُون له ... ولم يكن أحدٌ أشدَّ إعظاما له من الأوس والخزرج ... [الذين كانوا] يحجون فيقفون مع الناس المواقف كلها، ولا يحلقون رؤوسهم. فإذا نفروا أتوه، فحلقوا رؤوسهم عنده، وأقاموا عنده، لا يرون لحجهم تماما إلا بذلك ... »[8] أما اللات فكانت بالطائف وكانت صخرة مربعة، وكان: «سدنتها ... قد بنوا عليها بناء. وكانت قريش وجميع العرب تعظّمها.»[9] والعُزَّى: «كانت أعظم الأصنام عند قريش. وكانوا يزورونها ويُهْدُون لها ويتقربون عندها بالذبح ... وكانت قريش تطوف بالكعبة وتقول: واللاتِ والعزى ومناة الثالثة الأخرى فإنهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى ... »[10]

ويشير الدليل التاريخي أنه وعشية الإسلام كانت هذه التعددية قد بدأت تدخل طور صعود عبادة الإله الأكبر، ونعني به هُبَل الذي كان أعظم أصنام قريش في الكعبة والذي يقول الكلبي في وصفه: «وكان فيما بلغني من عقيق أحمرَ على صورة الإنسان، مكسور اليد اليمنى. أدركته قريش كذلك، فجعلوا له يدا من ذهب.»[11] وصعود هُبَل هذا يعكس في واقع الأمر صعود قريش التي استطاعت أن تجعل من مكة قبيل الإسلام مركزا تجاريا مؤثرا وأصبحت كعبتها مركز الوثنية العربية، وهو أمر لم تستطع حتى وثنية اليمن تحقيقه. ولقد شاءت ظروف التاريخ أن يتحوّل صعود مكة هذا ونفوذ قريش ومكانة كعبتها لعناصر دعم وتعزيز للإسلام فيما بعد، رغم ما بدا في بدء دعوة محمد من أن الإسلام شكّل خطرا ماحقا على مكة ومكانتها.

والتقرب من الآلهة بغرض نيل رضائها شكّل أساس العبادة عند الوثني العربي وأساس نظامه الأخلاقي. ونيل رضاء الآلهة واتقاء غضبها وعقابها كان بمثابة الأمر الحاضر في اعتقاده، إذ أن الوثنية العربية لم تكن تؤمن بمفاهيم مثل اليوم الآخر والحشر والمعاد والحساب. فحساب الآلهة للإنسان على ما يأتي من خير أو شر يتم

---

(8) الكلبي، كتاب الأصنام، ص 13–14.

(9) الكلبي، المصدر السابق، ص 16.

(10) المصدر السابق، ص 18–19.

(11) المصدر السابق، ص 28.

في هذا العالم، فمن يتقرب للآلهة بالنذور ويقدم لها القرابين[12] ويلزم حدودها تثيبه بالمال والبنين وعافية الجسد والانتصار على أعدائه ومن يتعدى حدود الآلهة ويغضبها تعاقبه بالشظف في العيش وتبلوه بالأمراض والهزائم في وجه أعدائه. وأضحى هذا النظام العقيدي أيضا أساسا للنظام الأخلاقي عند العرب وأساسا لتماسكهم الاجتماعي، إذ كبحهم وردعهم من انتهاك قيم مجتمعهم والاعتداء على حقوق الآخرين وظلمهم.[13]

ولم تختلف عبادات العرب عن غيرهم في أنها انقسمت إلى عبادات فردية وعبادات جماعية. ومن العبادات الفردية الصلاة والتي يبدو أنها ارتبطت أساسا بالسجود للمعبود من ناحية وبالدعاء من ناحية أخرى، إلا أن معلوماتنا عنها لا تشفي غليل الباحث. ويبدو أن الصلاة تداخلت أحيانا مع طقوس جماعية، فاليعقوبي مثلا يشير للصلاة في معرض حديثه عن الحج قائلا: «... فكانت العرب، إذا أرادت حج البيت الحرام، وقفت كل قبيلة عند صنمها، وصلوا عنده، ثم تلبوا حتى تقدموا مكة، فكانت تلبياتهم مختلفة.»[14] واليعقوبي لا يوضح لنا هنا كيفية هذه الصلاة وهل اقترنت بحركات معينة أم كانت مجرد دعاء. ولقد عرف العرب أيضا الصوم، ويبدو من روايات الأخباريين أن صومهم كان: «صوم امتناع عن الأكل والشرب وإتيان النساء ... وصوم امتناع عن الكلام وحبس للسان، إما لأمد معين قصير، مثل يوم أو أسبوع، وإما لأمد طويل.»[15]

وربما شكّلت الصلاة والصوم أساس ما يشار إليه بالتحنُّث، وهي كلمة تختلف المصادر في تحديد معناها. يذكر لنا ابن اسحاق أن محمدا كان يعتكف في حراء: «من

---

(12) فيما يتصل بالنذور والقرابين أنظر جواد علي، المفصل، ج 6، ص 184–211.

(13) هذه القوة الكابحة والرادعة لمن يعتدون على حقوق الآخرين ويظلمونهم اتخذت قبيل الإسلام مظهرا مؤسسيا في مكة فيما عرف بحلف الفضول. يقول ابن هشام عن هذا الحلف: «تداعت قبائل من قريش إلى حِلْف ... فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى تردّ عليه مَظْلمته ... » السيرة، ج 1، ص 134.

(14) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 255.

(15) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 342.

كلّ سنة شهرا، وكان ذلك مما تحنَّث به قريشٌ في الجاهلية. والتحنث التبرُّ.»[16] إلا أن ابن هشام يربط الكلمة بالتحنَّف ويقول: «تقول العرب: التحنَّث والتحنَّف، يريدون الحنفية فيُبْدِلون الفاء من الثاء، كما قالوا جَدَث وجَدَف، يريدون القبر.»[17] إلا أننا نجد في البخاري معنى آخر للكلمة في حديثه عن بدء الوحي المروي عن عائشة والذي تقول فيه: « ... وكان يخلو بغار حراء فيتحنَّث فيه وهو التعبَّد الليالي ذوات العدد ... »[18] ومعنى التعبّد هو المعنى الأكثر ملائمة للكلمة في هذا السياق. ورغم أننا لا نجد تفصيلا لطبيعة العبادة التي كان محمد يمارسها، إلا أن طبيعتها الفردية في سياق الاعتكاف والانقطاع في غار حراء تجعلنا نغلّب احتمال عبادتَي الصلاة والصيام، وهما عبادتان ظلتا قريبتين من نفسه طيلة حياته. وما نغلّبه أيضا أن عبادة محمد هذه كانت عبادة حنيفية، وهذا يجعلنا نميل لقبول ما يقوله ابن هشام بشأن ربط التحنُّث بالتحنُّف.

وعندما نأتي للعبادة الجماعية فسنجد أن أبرز طقس من طقوسها كان الحج، وخاصة الحج لكعبة مكة. ولأن الحج اقتضى اجتماع قبائل مختلفة، رغم ما بينها من العداوات والنزاعات، لأداء الحج والاتّجار فقد كان لابد له أن يستند على ضمانة تكبح الاحتراب والعنف وتفرض السلم والموادعة بين القبائل والأفراد أثناء موسم الحج. وتجسّدت هذه الضمانة عبر تحريمين: تحريم مكاني وتحريم زماني. أما التحريم المكاني فكان تحريما أصبحت بموجبه أماكنُ الحج (وخاصة مكة وكعبتها) حرما آمنا لا يجوز سفك الدماء فيه. وأما التحريم الزماني فكان اعتبار أشهر أربعة هي ذو القَعْدة وذو الحِجَّة ومُحَرَّم ورجب أشهرا حُرُما لا يجوز الاقتتال فيها، وبذا فإن محدودية الحُرْمة المكانية امتدت لتجعل الحاج آمنا على نفسه وماله وهو في طريقه ذهابا إلى الحج وإيابا منه.

وإذا قصرنا حديثنا على مكة فإننا نجد أنه كان من شعائرهم في الحج الطواف بالكعبة سبعا، والسعي بين الصفا والمروة، ولمس الحجر الأسود، والوقوف بعرفة والإفاضة أو الرجوع منها، ورمي الجمرات، وسوق الهدي (تقديم الذبائح). وانقسموا

(16) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 235.

(17) المصدر السابق، ج 1، ص 235.

(18) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 59.

في طوافهم بالكعبة إلى فئتين رئيسيتين هما الحِلَّة والحُمْس، تطوف الفئة الأولى وهم عراة وتطوف الفئة الثانية في ثيابهم. وفي أمر الفئة الأولى يروي الأزرقي عن ابن عباس قوله: «فكانت قبايل من العرب ... يطوفون بالبيت عُراة الرجال بالنهار والنساء بالليل فإذا بلغ أحدهم إلى باب المسجد قال للحُمْس من يُعير مصونا من يعير مِعْوَزا فإن أعاره أحمسي ثوبه طاف به وإلا ألقى ثيابه بباب المسجد ثم دخل الطواف وطاف بالبيت سبعا عريانا وكانوا يقولون لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب ثم يرجع إلى ثيابه فيجدها لم تحرّك وكان بعض نساءهم [كذا] تتخذ سيورا فتعلّقها في حَقْوَتها وتستتر بها ... »[19]

أما الحُمْس فقد اتخذته قريش والقبائل المتصلة بها المجاورة لها مثل خُزَاعة والذين ولدتهم قريش من العرب. ولا شك أن مؤسسة الحُمْس تعكس مكانة قريش النافذة وسطوتها. يقول ابن اسحاق في أصل الحُمْس: «وقد كانت قريش — لا أدري أقبلَ الفيل أم بعده — ابتدعت رأي الحُمْس رأيا رأوه وأداروه؛ فقالوا: نحن بنو إبراهيم وأهل الحُرمة، وولاة البيت، وقطّان مكة وساكنُها، فليس لأحد من العرب مثلُ حقنا، ولا مثلُ منزلتنا، ولا تَعْرِفُ له العربُ مثلَ ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئا من الحلّ كما تعظمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العربُ بحُرْمتكم، وقالوا قد عظّموا من الحل مثل ما عظّموا من الحرم. فتركوا الوقوف على عَرَفة، والإفاضة منها، وهم يعرِفون ويُقرّون أنها من المشاعر والحجّ ودين إبراهيم ... ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يُفيضوا منها ... »[20] وما يقوله ابن اسحاق يحمل في تقديرنا إسقاطا إسلاميا واضحا، فعلى الأرجح أن وثنية قريش ووثنية العرب عموما لم تؤكد على أية صلة بإبراهيم وأن الحُمْس وما اتصل به من ممارسات[21] كان مؤسسة ذات أصل أقدم مما يوحي به ما يذهب إليه ابن اسحاق.[22]

(19) الأزرقي، كتاب أخبار مكة، ص 124–125.

(20) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 199.

(21) تحكي المصادر أن أهل الحُمْس فرضوا على أنفسهم أمورا وهي: «لا ينبغي للحُمْس أن يأتقطوا الأقط ولا يسلأوا السمن وهم حرم ولا يدخلوا بيتا من شعر ولا يستظلوا إن استظلوا إلا في بيوت الأدم ما كانوا حرما ... » (الأَقِط: يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يمصل؛ سلأ السمن يسلؤه سلأ: طبخه وعالجه فأذاب زُبْده). الآلوسي، بلوغ الأرب، ج 2، ص 290.

(22) الحِلّة والحُمْس هما الفئتان الرئيسيتان، إلا أن بعض الأخباريين أضافوا فئة ثالثة عرفت باسم

وبالإضافة للحج كان العرب يؤدون العُمْرة. وغالبا ما كانوا يعتمرون في شهر رجب ويعتبرون العمرة في أشهر الحج من كبائر الذنوب. وكانوا في عمرتهم يطوفون بالبيت ويسوقون الهدي.[23]

والعبادة بمظهريها الفردي والجماعي لم تنفصل عند العربي عن نظامه الأخلاقي. ومما عرف عنهم أنهم: «كانوا يتواصون بدفع الظلم والوفاء بالعهود وإكرام الجار والضيف.»[24] ولقد «قام رجال من مكة بالإنفاق على المحتاجين، فعدوا ذلك دينا ومروءة وشهامة ... وتذكر كتب السير والتراجم أسماء رجال ... عرفوا بتصدقهم على الفقراء والمحتاجين، اعتبروها منقبة وقربة لهم في الجاهلية ... »[25] وفي واقع الأمر فإن المادة الإسلامية تقدّم محمدا كأرقى تجسيد لأفضل القيم التي احتفى بها العرب، وهكذا نقرأ أن محمدا عندما عاد إلى خديجة من غار حراء مرتاعا وأخبرها بما حدث له وعبّر عن خشيته على نفسه، فإن خديجة ردّت عليه قائلة: «كلا والله ما يُخزيك الله أبدا، إنك لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وتَحْمِلُ الكَلَّ، وتَكْسِبُ المعدومَ، وتَقْري الضيف، وتُعِينُ على نوائب الحقّ.»[26]

إلا أنه وبدخول العقود الأخيرة من القرن السادس دخلت الوثنية العربية في المواجهة التي ما لبثت أن حسمت مصيرها. فبصعود الإسلام، ليس فقط كدين جديد ينطوي على طاقة تغييرية وحركية عظيمة وإنما أيضا كمشروع دولة وكقوة عسكرية، وجدت الوثنية العربية نفسها، ممثلة في مكة وقوتها وتحالفاتها ونفوذها، في وجه مدّ جارف ومتنام. وما لبث هذا المد وفي غضون سنوات قليلة أن اكتسب قوة ساحقة فشلت مكة وحلفاؤها في هزيمتها أو احتوائها. وما أكسب الإسلام بشكل خاص هذه القوة أنه لم يأت من الخارج بل من الداخل، إذ كان من انضموا لجيوشه (سواء بحافز الدين أم بحافز الارتزاق) هم وثنيو الأمس. وبسقوط مكة في

الطُّلْس: «كانوا يأتون من أقصى اليمن طُلْسا [بمعنى متّسخين] من الغبار فيطوفون بالبيت في تلك الثياب الطُّلْس فسموا بذلك» السهيلي، الروض الأنف، ج 2، ص 189.

(23) الجارم، أديان العرب، ص 68–69.

(24) الآلوسي، بلوغ الأرب، ج 2، ص 292.

(25) جواد علي،المفصل، ج 6، ص 369.

(26) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 60.

عام 8/ 630 انسدل الستار على الوثنية العربية إذ لم تستطع في نهاية الأمر الصمود في وجه عنفوان الإسلام وعنفه. وهكذا لم يختلف مصير الوثنية العربية عن مصير باقي وثنيات الشرق الأدنى التي تهاوت أمام حملات حَمَلة التوحيد.

اليهودية

يشير الدليل التاريخي إلى أن صلة اليهود بجزيرة العرب صلة قديمة وإن كنا لا نملك حتى الآن صورة تفصيلية لكل أطوارها. وهذه الصلة أمر طبيعي ومتوقع إذ أن أراضي فلسطين تشكل امتدادا جغرافيا للجزيرة العربية لا تعيقه الحواجز الطبيعية. وتشير المادة التوراتية في بعض المواضع للعلاقات التي قامت بين المجموعات السامية القديمة التي ينتمي لها كل من العرب والعبرانيين. وهكذا نجد في سلاسل مادة النسب التوراتية مثل سلاسل أبناء يقطان (تكوين 10:26—29) وأبناء إبراهيم (تكوين 25:1—5) وأبناء إسماعيل (تكوين 25:13—16) وأبناء عيسُو أبي أدوم (تكوين 26:11—12) وفي أخبار سِفْر الملوك الأول (10:1—13، قصة ملكة سبا) وفي سِفْر أيوب (2:11) أسماء قبائل وبلاد ومستوطنات عربية كانت موجودة حسبما دلّت نقوش المصادر المحلية وإشارات المصادر الخارجية (أشورية وبابلية وإغريقية) في كل من شمال الجزيرة العربية وجنوبها.[27]

وتربط رواياتُ بعض الأخباريين بدايةَ هجرة اليهود للحجاز واستقرارهم في وادي القرى وخيبر وتيماء ويثرب بغزو نبوخذ نصر لفلسطين عام 586 ق.م وتدميره للهيكل وسبيه لبني إسرائيل. وهناك موجة هجرة يهودية تالية حدثت في القرن الأول قبل الميلاد ومعلوماتنا عنها ذات سند تاريخي قوي، وهي هجرة البعض إلى أطراف يثرب وأعالي الحجاز إثر غزو الروم لفلسطين وفتكهم وتنكيلهم بالعبرانيين.[28] ووادي القرى وخيبر من الأماكن التي جذبت اليهود في شمال الحجاز لوفرة المياه وسهولة الاشتغال بالزراعة، وتيماء مركز تجاري قديم يرجع لعهد البابليين وقد اتخذها الملك البابلي نبو نيد (Nabonidus) عاصمة له وأصبحت من

---

(27) Hirschberg, “Arabia,” *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, p. 293.

(28) جواد علي ، المفصل، ج 6 ، ص 518 .

أهم مستوطنات اليهود في الحجاز.[29]

وكان من الطبيعي أن تؤدي صلة اليهود بالعرب إلى التأثير والتأثّر وخاصة أنهم يعون انتماءهم لأصل واحد هو الأصل السامي وهو وعي عبّر عن نفسه عند اليهود من خلال التأكيد على الأصل الإسماعيلي للعرب، وهو اعتقاد تبناه الإسلام فيما بعد.[30] ولقد أدّت عملية التأثير والتأثر لـ «تهويد» بعض العـرب من ناحية و«لاستعراب» اليهود من الناحية الأخرى. وتتضافر المصادرُ اليهودية والعربية لتؤكد تأثير اليهودية على بعض العرب. ونجد في المادة التلمودية ما يدلّ على أن: «نفرا من العرب دخلوا في اليهودية وأنهم جاءوا إلى الأحبار، فتهودوا أمامهم. وفي هذه المرويات (التلمودية)، تأييد لروايات أهل الأخبار التي تذكر ان اليهودية كانت في حمير، وبني كنانة، وبني الحارث بن كعب، وكندة، وغسان.»[31]

ولقد كان اعتناق تُبّع أسعد أبي كَرِب الحميري، ملك سبأ في بدايات القرن الخامس، لليهودية من أكبر نجاحاتها.[32] وهو حدث قد احتفى به الأخباريون

(29) المصدر السابق، ج 6، ص 528. يرد ذكر تيماء كمركز تجاري هام في التوراة في سفرى إشعياء 14:21 وإرميا 23:25. حول غزو نبو نيد لشمال الحجاز ووصوله إلى يثرب أنظر :
C. J. Gadd, “The Harran Inscription of Nabonidus,” in *Anatolian Studies*, vol. 8 (1958), pp. 35–92.

(30) يقول جواد علي: «ويذكر المؤرخ (سوزومين) Souzomenos ان اليهود كانوا ينظرون الى العرب الساكنين شرق الحد الجنوبي Limes Arabicus على انهم من نسل إسماعيل، وانهم كانوا يرون انهم من نسل اسماعيل وابراهيم، فهم من ذوي رحمهم، ولهم بهم صلة قربى ... » المفصل، ج 6، ص 514. ولقد دعم الأخباريون تماهي الإسلام مع هذا الاعتقاد عبر مروياتهم وآرائهم التي عبروا عنها، وهكذا طرح بعضهم قضية من هو أول من تكلّم بالعربية وذهبوا إلى أنه إسماعيل. ورغم إجماع هؤلاء الأخباريين أن إبراهيم لم يكن يتحدث العربية إلا أنهم أصروا أن: «إسماعيل أُلهم من يوم ولد لسان العربية ... » ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 34.

(31) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 514 .

(32) لـم يفت على بعض الأخباريين المسلمين أن يوظّفوا هذا الحدث لمصلحة الدعوة الإسلامية وهكذا نقرأ في معرض تحوّل تُبّع أسعد لليهودية أنه: «لما غزا إلى المشرق مرّ بالمدينة يثرب، فملكها وخلف ابنه فيهم فعدوا عليه وقتلوه غيلة. ورئيسهم يومئذ عمرو بن الطِلَّة من بني النجار. فلما أقبل من المشرق وجعل طريقه على المدينة مُجْمِعا على خرابها، فجمع هذا الحي من أبناء قَيْلَة لقتاله،

المسلمون وأعادوا صياغته كخبر من أخبار المواجهات الدينية التي برع الخيال الأخباري في نسجها، وهكذا نقرأ :

> لـما دنا [تُبّع] من اليمن ليدخلها، حالت حمير بينه وبين ذلك، وقالوا: لا تدخلها وقد فارقت ديننا، فدعاهم إلى دينه، وقال: إنه دين خير من دينكم، قالوا: فحاكِمنا إلى النار؛ قال: نعم ... وكانت باليمن فيما يزعم أهل اليمن نارٌ تحكم بينهم فيما يختلفون فيه، تأكل الظالم ولا تضرّ المظلوم. فلما قالوا ذلك لتُبّع قال: أنصفتم، فخرج قومه بأوثانهم وما يتقربون به في دينهم، وخرج الحبران بمصاحفهما في أعناقهما متقلديها حتى قعدوا للنار عند مخرجها الذي تخرج النار منه، فخرجت النار إليهم، فلما أقبلت نحوهم حادوا عنها وهابوها، فذمَرهم مَنْ حضرهم من الناس، فأمروهم بالصبر، حتى غشيتهم وأكلت الأوثان وما قرّبوا معها، ومَنْ حمل ذلك من رجال حمير، وخرج الحَبْران بمصاحفهما في أعناقهما تعرق جباههما، لم تضرهما، فأصفقت حمير عند ذلك على دينه، فمن هناك وعن ذلك كان أصلُ اليهودية باليمن.(33)

إلا أن تحوّل تُبّع أسعد وآخرين من الطبقة الحاكمة وغيرهم يجب ألا يُنظر إليه كتحوّل ديني ضخم جعل اليهودية تتغلغل في المجتمع اليمني بين عشية وضحاها لتصبح دين الأغلبية. إن الدليل التاريخي المتوفر لدينا يدل على أن صورة الوضع الديني كانت أكثر تعقيدا، وهو وضع وصفه المؤرخ المسيحي فيلوستورجيوس (Philostorgius) في أوائل القرن الخامس قائلا إن: «أهل سبأ كانوا يتبعون في (السبت) سنة ابراهيم»، وأنهم بالإضافة لذلك «كانوا يعبدون الشمس والقمر ومعبودات أخرى، وأن بعضا منهم كان على دين يهود ... »(34) ورغم أن الصورة التي

فقاتلهم. وبينما هم على ذلك جاءه حَبْران من أحبار يهود من بني قُريظة وقالا له: لا تفعل! فإنك لن تقدر، وأنها مهاجر نبي قرشي يخرج آخر الزمان، فتكون قرارا له. وأنه أُعجب بهما واتبعهما على دينهما ثم مضى لوجهه.» ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج2 ، ص 62.

(33) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 108–109.

(34) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 539.

يقدمها فيلوستورجيوس صورة تؤكد تعددية دينية ودرجة من التعايش والتسامح بين عقائد مختلفة، إلا أن واقع التعايش الديني هذا ما لبث أن انهار لأن الواقع الديني في اليمن لم يكن منفصلا عن الواقع السياسي والصراع مع القوى الخارجية التي ما انفكت تتدخل في شئون اليمن والمتمثلة في القوتين العظميين حينها، أي الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية، بالإضافة لمملكة الحبشة.

ولقد انفجر هذا الصراع بصعود يوسف ذي نُوَاس (المعروف أيضا بزُرعة بن تِبّان أسعد) للسلطة والذي اتبع سياسة قائمة على قهر المسيحيين بعد تحوّله لليهودية. وارتبطت بواعث هذه السياسة ارتباطا وثيقا بما أشرنا له، أي دخول اليمن في سياق صراع كبير طرفاه محوران يضم أحدهما الإمبراطورية البيزنطية والحبشة من ناحية ويضم الآخر الإمبراطورية الفارسية ومملكة اللخميين بالحيرة من الناحية الأخرى. وعلى الأرجح أن اللخميين، ذوي الأصل اليمني، كانوا يريدون توسيع نطاق نفوذهم السياسي بالتحالف مع ذي نواس، وهو تحالف دعمه الفرس لأن السيطرة على اليمن لم تكن تعني فقط السيطرة على التجارة الآتية من اليمن وإنما أيضا السيطرة على التجارة الآتية من الهند. وعلاوة على ذلك فإن تحالف اللخميين هذا مع ذي نواس كان سيتيح للفرس الاستفادة من شبكة تجارية قائمة بالفعل وهي شبكة المستوطنات اليهودية القائمة على امتداد طرق التجارة في الحجاز في يثرب وخيبر وفَدَك والحِجْر (مدائن صالح) والعُلا وتَيْما وتبوك، وهي مستوطنات كانت ذات قوة ونفوذ.[35]

إلا أن العائق والخطر الذي مثّلته القوتان المسيحيتان الخارجيتان تمثّل لذي نواس في القوة المسيحية بين ظهرانيه أو نصارى نجران، إذ كانت نجران تمثل حلقة في غاية الأهمية في تجارة اليمن لوقوعها في ملتقى طريق القوافل الشمالي الذي يربط حضرموت بالحجاز وبلاد الشام وطريق القوافل الشمالي الشرقي الذي يتجه للعراق وفارس. وفي حوالى عام 520 استولى ذو نواس على نجران وأوقع بأهلها مذبحة هزت المسيحيين في العالم المسيحي وأفظعتهم وجعلتهم يعدون ضحاياها في عداد الشهداء القديسين، وهي مذبحة انعكس صداها فيما بعد في القرآن. وينقل الطبري أخبار ما

(35) حول بعض الأدلة الأثرية في بعض هذه المستوطنات أنظر:

Newby, *A History of the Jews of Arabia*, pp 40–41.

حدث قائلا: «فسار إليهم ذو نواس بجنوده من حمير وقبائل اليمن، فجمعهم ثم دعاهم إلى دين اليهودية، فخيرهم بين القتل والدخول فيها، فاختاروا القتل، فخدّ لهم الأخدود، فحرّق بالنار، وقتّل بالسيف، ومثّل بهم كل مُثْلة، حتى قتل منهم قريبا من عشرين ألفا ... ففي ذي نواس وجنوده تلك ... أنزل الله على رسوله: (قتل أصحاب الأخدود. النار ذات الوقود) إلى قوله (بالله العزيز الحميد).»[36] ولقد كان رد الفعل المسيحي سريعا إذ بعث نجاشي الحبشة حملة انتقامية قتلت ذا نواس وقضت على ملك الحميريين والحلم اليهودي بإقامة مملكة يهودية في اليمن.

بالمقارنة مع هذا التاريخ العاصف، فإن تاريخ اليهود في شمال الجزيرة العربية تميّز بدرجة أكبر من الاستقرار قبل صعود الإسلام. ولقد تم استعراب هؤلاء اليهود عبر معايشة العرب ومخالطتهم وأصبحوا يتحدثون العربية بالإضافة للأرامية والعبرية وأضحى نظامهم الاجتماعي شبيها بنظام العرب من حيث انقسامهم لقبائل. ولقد هاجر اليهود للجزيرة العربية وهم يحملون خبرات الزراعة والري التي اكتسبوها من النبطيين، وأضحى دورهم بارزا في الزراعة وخاصة زراعة النخيل بالإضافة لانخراطهم في التجارة ونشاطات اقتصادية أخرى: «كالصياغة، وتربية الماشية والدجاج، وصيد الأسماك في أعالي الحجاز على ساحل البحر الأحمر. واشتهروا بالاتجار بالبلح وبالبُرّ والشعير والخمر، وكانوا يجلبون الخمر من بلاد الشأم. وكانوا يبيعون

(36) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 123. هذه الإشارة القرآنية حفزت الأخباريين المسلمين للاهتمام بحدث الأخدود والذي يقول جواد علي في تقييم تاريخيته: «جمع المفسرون والأخباريون ما علق بالأذهان من هذا الحادث ورووا أخبارا متناقضة متباينة في أصحاب الأخدود ... أما رأي اليهود، وهم طرف من أطراف النزاع، عن حادث نجران فلا علم لنا برأي رجاله المعاصرين في الحادث، إذ لم يصل إلينا شيء مدوّن بقلم مؤلف يهودي معاصر له ... أما ما رواه النصارى عنه، وهم الطرف الثاني في النزاع، فإنه أطيب جدا وأوضح مما ورد في الموارد الإسلامية وفي الرواية اليهودية الشفوية إذ اعتمدت المواد الإسلامية واليهودية على منابع شفوية، هي السماع والرواية، فجاء وصفها للحادث مزوّقا. أما المواد النصرانية فقد اعتمدت على السماع والمشافهة أيضا، ولكنها أخذت من موارد ووثائق مسجلة دوّن بعضها بعد وقوع الحادث بقليل، وكان لتدوينها الحادث أهمية كبيرة بالنسبة لمن يريد تأريخه والوقوف على كيفية حدوثه، وإن كانت لا تخلو أيضا من المبالغات والتهويل، والعواطف، لأنها كتبت في ظروف حماسية ... لبعث حمية النصارى على إنقاذ أبناء دينهم المضطهدين في اليمن.» المفصل، ج 3، ص 459–460.

بالرهن، يرهن المشترون بعض أمتعتهم عندهم ليستدينوا منهم ما يحتاجون إليه ... ومن الصناعات التي اشتغل بها اليهود، النسيج وهو من اختصاص نسائهم على الأكثر، والصياغة وقد اختص بها بنو قينقاع، والحدادة، وهي صناعة يأنف منها العرب ويزدرونها ... »[37]

وكانت أهم مراكز اليهود في الحجاز هي يثرب وتيماء وخيبر. ولقد حاول يهود يثرب خلق صلة قديمة بينهم وبين المكان فزعم أخباريوهم أن أصلهم في يثرب يعود لأيام موسى عندما بعث جيشا قضى على العمالقة الذين كانوا يقيمون فيها.[38] وفي منتصف القرن الخامس هاجر الأوس والخزرج إلى يثرب، وحسب الأخباريين فإنهم خرجوا من أرض اليمن بسبب سيل العَرِم.[39] ولقد أدّى الصراع بين اليهود من ناحية والأوس والخزرج من ناحية أخرى لإضعاف سيطرة اليهود على يثرب، وكانت كفّة الأوضاع عشية الدعوة المحمدية قد بدأت تميل لصالح الأوس والخزرج.

إلا أن هذا الصراع لم يعنِ أن اليهودية لم تؤثر على الأوس والخزرج، وأن بعضهم لم يتهودوا. وتحكي لنا مادة «أسباب النزول» مظهرا من مظاهر هذا التهود بصدد آية: «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغى» (البقرة 256:2). فحسب أحد الأخبار «كانت المرأة من الأنصار تكون مِقْلاتا لا يعيش لها ولد، فتنذِر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم، فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا! وإذْ

---

(37) جواد علي، المفصل، ج 6، 535—536.

(38) يقول ياقوت الحموي نقلا عن الأخباريين: «وكان أول من زرع بالمدينة واتخذ بها النخل وعمّر بها الدور والآطام واتخذ بها الضياع العماليق وهم بنو عملاق بن أرفخشد بن سام بن نوح ... وكان سبب نزول اليهود بالمدينة وأعراضها أن موسى بن عمران، عليه السلام، بعث إلى الكنعانيين حين أظهره الله تعالى على فرعون فوطىء الشام وأهلك من كان بها منهم ثم بعث بعثا آخر إلى الحجاز إلى العماليق وأمرهم ألا يستبقوا أحدا ممن بلغ الحلم إلا من دخل في دينه، فقدموا عليهم فقاتلوهم فأظهرهم الله عليهم فقتلوهم ... » معجم البلدان، ج 5، ص 84. يشير جواد على إلى مزج ما قاله الأخباريون اليهود بشأن العمالقة ويثرب بالمادة التوراتية المذكورة في الأصحاح الخامس عشر من سفر صموئيل الأول الذي يتحدث عن إبادة شاوُل للعمالقة. أنظر المفصل، ج 6 ، ص 517.

(39) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 161.

جاء الله بالإسلام، فلنكرهنَّهم! فنزلت: ﴿لا إكراه في الدين﴾ ... »[40]

ومن ناحية أخرى فقد كان من الطبيعي أن يتأثر اليهود بمحيطهم العربي وأن «يستعربوا» كما أشرنا أعلاه إذ أنهم كانوا يتحدثون العربية وأصبحت طباعهم وعاداتهم عربية.[41] وبتقادم الزمن كان من الطبيعي أن يضعف أثر العبرية والأرامية وتصبح العربية هي لغة سواد اليهود؛ وكما أشار الباحثون فإن الأخبار التي بين أيدينا لا تدل على أن يهود الجزيرة العربية كانوا يتحدثون العبرية بل إن الذي تؤكده أن عامتهم لم تكن تعرفها. وبذا فإن معرفة العبرية قد اقتصرت على فئة الأحبار الذين يعرفون الكتابة ويقرأون التوراة ويفسرونها لعامة اليهود بالعربية. وكانت العبرية أيضا هي اللغة التي يستخدمها من يزاولون السحر وبها: «يعوذون أنفسهم وغيرهم من الناس.»[42]

وكما أشرنا أيضا فإن اليهود تأثروا بمؤسسة القبيلة وانقسموا لقبائل، وأصبحت القبيلة بالتالي وحدة اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات وزن محسوس في حياتهم. ولقد انقسموا في المدينة لثلاث قبائل ذات مصالح متميزة وأحيانا متناقضة ومتصارعة وهي النَّضِير وقَيْنُقاع وقُرَيْظَة. إلا أن هذا لم يفقدهم هويتهم اليهودية وشعورهم بتميّزهم الديني من ناحية أو يقطع حبل صلتهم بمركزَي اليهودية الأساسيين في فلسطين وبلاد بابل من ناحية أخرى. ولقد كان الشعور بالتميّز أوضح ما يكون عند بني النضير وبني قريظة الذين كانوا يعرفون بـ «الكاهنين» لانتسابهم لـ «ولد الكاهن بن هارون بن عمران أخي موسى بن عمران ... »[43]

ولقد رأى بعض الباحثين في هؤلاء اليهود المستعربين نوعا منحطا من اليهود

---

(40) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 13–14.

(41)

Maghen, "Medina," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, p. 757.

(42) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 558–559.

(43) الأصبهاني، الأغاني، ج 19، ص 94. يبدو أن هذا الشعور بالتميز عند بني النضير وبني قريظة خضع أيضا لتراتبية داخلية، كما تدل مسألة الدية: «وذلك أن قتلى بني النضير، وكان لهم شرف، يؤدون الدية كاملة، وأن بني قريظة كانوا يؤدون نصف الدية.» (ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 566). وربما يكون تعليل ذلك عائدا لدرجة اختلاط عرقي أكبر بين بني قريظة والعرب جعلت بني النضير يحسون بأنهم أكثر نقاء وأرفع مكانة.

الذين انفصلوا وانقطعوا عن بقية اليهود.[44] إلا أن واقع حال يهود العربية يشير إلى أنهم لم يفقدوا، رغم استعرابهم، صلتهم باللغة العبرية التي ظل أحبارهم يستخدمونها في دراسة أمورهم الدينية وفي كتابتهم للنشرات والتعاويذ ولم يفقدوا صلتهم بالشرائع الموسوية وأحكام التلمود.

ولعل من أفضل ما قيل في وصف الوضع على ضوء المادة المتاحة لنا ما قاله باحث معاصر عندما كتب:

> بصرف النظر عن أصل يهود العربية فإن مشاغلهم وهمومهم كانت هي نفس مشاغل وهموم اليهود خارج جزيرة العرب، ولقد عبروا عن انشغالهم بأمور الشعائر الصحيحة واستشاروا علماء خارج دائرة علمائهم وزعمائهم المحليين. ويتضح لنا من المِشْنا[45] أن هموم يهود العربية كانت من الأهمية بحيث استرعت انتباه أحبار بلاد بابل. وهكذا فقد ناقش الأحبار أمور الحلال والحرام فيما يتصل بالثياب والملبس والطعام في سياق واقع الجزيرة العربية. وكانت النساء يتحجبن وهن بالخارج ليحمين أنفسهن من الرياح

(44) يقول ولفنسون في هذا الاتجاه: «[إن] سكوت المراجع الإسرائيلية عن سرد حوادث اليهود في الجزيرة العربية يدل دلالة قاطعة على أن اليهود في بلاد العرب كانوا منقطعين تمام الانقطاع عن بقية أبناء جنسهم في جهات العالم ولم تكن لهم بهم أية صلة وكأن الجزيرة التي انفردت بقبائلها وانقطعت عن العالم المتمدن انقطاعا كليا قضت على كل من يسكنها من اليهود أن يكون مثل أبنائها وأن يقطع كل علاقة بينه وبين يهود البلدان الأخرى. ومما لا شك فيه أن الصفات المدنية التي كانت لليهود قد زالت منهم بعد استيطانهم بلاد العرب الصحراوية البعيدة عن كل حركة عمرانية وضعفت فيهم تلك الوراثة الروحانية التي حملوها معهم إلى كل بلد نزحوا إليه وأخذوا ينزلون من أوج المدنية والحضارة شيئا فشيئا حتى وقعوا في هوة الهمجية ... » تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص 12–13.

(45) المِشْنا (מִשְׁנָה) هي التشريعات التي طوّرها الأحبار اليهود استكمالا وتفصيلا لتعاليم التوراة والتي تم تنقيحها وجمعها في بداية القرن الثالث. فالأمر العام الذي تفرضه التوراة مثلا عندما تقول: «احفظ يوم السبت وقدّسه كما أمرك الرب إلهك» (تثنية 12:5) تفصّله المشنا بتخصيصها لتسعة وثلاثين ضربا من الأعمال المحرّمة التي تدخل في دائرة هذا الفرض، وهذه الضروب بدورها تشمل العشرات من الأعمال الفرعية المحرّمة. حول المشنا أنظر:

Stephen G. Wald, “Mishnah,” in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 319–331.

> الرملية، وربما كان الرجال يغطون أنفسهم أيضا، وهي عادة أخذها اليهود عن العرب وأحلّها الأحبار . ولقد واجه الذين يعيشون حياة البداوة والترحال مشاكل خاصة بهم، مما أدّى للترخيص للرعاة سكان الخيام وإعفائهم من الكثير من الفروض المفروضة على من عاشوا في مساكن ثابتة.[46]

نحن إذن بإزاء مجموعة يهودية لا تختلف عن باقي اليهود في منطقة الشرق الأدنى من حيث تماهيها مع ذاكرتها الدينية والتاريخية وإخلاصها لهذه الذاكرة. ومن الطبيعي أن تستعرب هذه المجموعة في محيطها العربي ومن الطبيعي أن تؤثر في محيطها الجديد وتكسب معتنقين لليهودية، وهذه تحولات وتطورات متوقعة وشبيهة بتاريخ اليهود واليهودية في سائر البقاع التي هاجروا إليها.

ورغم أن المواجهة بين محمد ويهود يثرب انتهت بالصدام والاقتتال والإجلاء، إلا أن هذا يجب ألا يغيّب عن بالنا أثر اليهودية الحاسم في تكوين وعي محمد وصياغة الإسلام. وهذا الأثر التكويني عَمِلَ على مستويات ثلاثة: مستوى تاريخي ومستوى غير مباشر ومستوى مباشر. ونقصد بالمستوى التاريخي أثر اليهود على الواقع الديني والفكري في جزيرة العرب إذ أنهم جعلوا مفهوم الإله التوراتي ومفهوم النبوة وأساطير التوراة وخرافاتها بالإضافة لمعتقدات مثل البعث والحساب والجنة والنار مفاهيم ومعتقدات مألوفة، على أقل تقدير وسط المجموعات الحضرية التي خالطوها. وكان لليهود أثرهم على اللغة العربية أيضا إذ أن مفاهيمهم التوراتية أدخلت على العربية: «كلمات كثيرة لم يكن يعرفها العرب، ومصطلحات دينية لم يكن لهم بها علم، مثل جهنم والشيطان وإبليس ونحو ذلك.»[47] أما المستوى غير المباشر لتأثير اليهودية فنعني به الحركة الحنيفية والتي سنعالجها معالجة مستقلة أدناه. والمستوى المباشر يتضح أكثر ما يتضح في مرحلة المواجهة بين محمد واليهود، وهي مواجهة كان لها أثرها الكبير في تشكيل الرؤية القرآنية.

ولقد وصف بعض الباحثين المحدثين يهودية يهود الجزيرة العربية بأنها يهودية

---

(46) Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p. 54.

(47) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 35.

«اسمية»،[48] وهو حكم ربما يكون صحيحا في حالة قطاع كبير منهم كما هو على وجه العموم حال غالبية أصحاب الأديان. إلا أن ذلك لا ينتقص في نهاية الأمر من يهودية يهود الجزيرة العربية الذين كانوا يعتبرون يهوديتهم مظهرا من مظاهر هويتهم وكان الآخرون يتعاملون معهم باعتبارهم أصحاب دين مختلف وأصحاب ذاكرة مختلفة. ورغم أن يهود الجزيرة العربية لم يعرفوا بالتأليف والنشاط الفكري مثل يهود فلسطين و بلاد بابل فلقد كانت لديهم مؤسساتهم الدينية وكان لديهم علماؤهم الذين يلجأون لهم:

> وقد كانت لليهود مواضع يتدارس فيها رجال دينهم أحكام شريعتهم، وأيامهم الماضية، وأخبار الرسل والأنبياء، وما جاء في التوراة والمشنا، وغير ذلك، عرفت بين الجاهليين بـ (المدارس) أو (بيت المدارس) و(المدراش). وأطلق الجاهليون على الموضع الذي يتعبد اليهود فيه (الكنيس) و (كنيسة اليهود) تمييزا لهذه الكنيسة عن (الكنيسة) التي هي لفظة خاصة بموضع عبادة النصارى ... ولم يكن المدراس (المدراش) موضع عبادة وصلوات حسب، بل كان إلى ذلك دار ندوة ليهود يجتمعون فيه في أوقات فراغهم لاستئناس بعضهم ببعض وللبحث في شؤونهم، وللبت في القضايا الخطيرة على اختلاف درجاتها. فهو إذن مجمع الأحبار ومجمع الرؤساء والسادات وأصحاب الشرف فيهم، وإليه كان يقصد الجاهليون حين يريدون أمرا من الأمور أو الاستفهام عن شيء يريدون الوقوف عليه، وإليه ذهب الرسول وكبار المسلمين لمحادثة يهود ومجادلتهم فيما كان يحدث بينهم من خلاف أو أمر يريدون البت فيه ...[49]

ويستخدم القرآن في وصف علماء اليهود لفظتى «ربانيون» و «أحبار»، وهما لفظتان اجتهد المفسرون في تبيان معناهما والفرق بينهما، ويقول الطبري في تفسيرهما: «الربانيون ... هم عماد الناس في الفقه والعلم وأمور الدين والدنيا. ولذلك قال مجاهد: ‹وهم فوق الأحبار›، لأن الأحبار هم العلماء، والرباني الجامعُ إلى العلم

---

(48)

Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, p. 8.

(49) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 550–551.

والفقه، البصرَ بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دُنياهم ودينهم.»[50] والصراع الديني والفكري بين محمد واليهود كان بالدرجة الأولى صراعا مع فئة الربانيين والأحبار.

وكما أشرنا فإن الأحبار كانوا يقرأون التوراة بالعبرية ويشرحونها للعامة من اليهود بالعربية. إلا أنه يبدو أن نشاط الأحبار التفسيري هذا امتد لدائرة أوسع. يروي أبو هريرة في حديث له: «كان أهل الكتاب يقرؤن التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول الله ... لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم وقولوا آمنا بالله وما أنزل الآية.»[51] من الواضح أن سياق هذا الحديث هو فترة محمد المبكرة في المدينة التي سبقت قضاءه على اليهود. وإن كان ما يرويه أبو هريرة عن علاقة المسلمين بالأحبار صحيحا، وعلى الأرجح أنه صحيح، فإنه يعني أن معرفة أحبار اليهود، والتي ارتكزت على نصوص مكتوبة بلغة لا يفهمها العرب، كانت معرفة ينظر لها المسلمون باحترام وتلعب دورها في تشكيل وعيهم. ولعل ما يفسّر هذه العلاقة بين مسلمي المدينة وأحبار اليهود أنها استمرار لعلاقة ترجع لفترة ما قبل الإسلام، وهي علاقة أدرك محمد قوتّها وعمقها ولذا لم يمنع أصحابه من حضور مجالس الأحبار من غير أن يدخلوا في مواجهة معهم أو يعتبرونهم مصدر معرفتهم الدينية الصحيحة، إذ أن المعرفة الدينية الصحيحة لا تتأتى لهم بعد إسلامهم إلا عن طريق نبيهم. إلا أن سماح محمد لأتباعه في المدينة بأن يسمعوا من الأحبار يعكس أيضا تلك الصلة الوشيجة التي ربطت عالم التوراة وعالم القرآن (غير المكتمل حينها) وعالم اليهودية والإسلام (الذي كانت تتشكل ملامحه حينها). لقد لعبت حوارات محمد ومجادلاته وسجالاته مع هؤلاء الأحبار دورا هاما في تطوير وتركيز شعوره بنبوته وتوجيه هذه النبوة الوجهة التي اتجهتها، كما سنرى.

واللافت للنظر في علاقة الأحبار بالإسلام أنهم لم يلعبوا دورهم كأحبار يهود فقط وإنما أيضا «كأحبار مسلمين»، ونعني بذلك الأحبار الذين دخلوا الإسلام وساهموا

(50) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 325.

(51) البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 835.

في نقل مرويات الهجّادة[52] التي احتاجت لها مادة التفسير لأن المادة القرآنية لم تقدّم كل التفاصيل التي احتاج لها واضعو التفاسير وجمهورهم. ويشير ابن خلدون لهذه المسألة قائلا إن: «العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية. فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى ... »[53] وأبرز هؤلاء «الأحبار المسلمين» كانوا كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام.

وكعب الأحبار (ت 32/ 652) أسلم بعد وفاة محمد وتختلف الأخبار عما إن كان أسلم في زمن أبي بكر أو عمر، وعلى الأرجح أنه أسلم في زمن عمر وعلى يد العباس إذ تذكر الأخبار أنه والَى العباس.[54] وكان من أحبار اليهود في اليمن، وسرعان ما أصبح بعد إسلامه مصدرا وحجة في أخبار الأمم الغابرة. ويبدو أن دور كعب الأحبار هذا واجه مناوأة من البعض مما اضطر السلطة للتدخل في صالحه، إذ يورد العسقلاني: «وأخرج الطبراني من طريق الأزرق بن قيس عن عوف بن مالك أنه أتى على كعب وهو يقص فقال: سمعت رسول الله ... يقول لا يقص على الناس إلا أمير أو مأمور أو متكلف. فأمسك عن القصص، حتى أمره به معاوية.»[55] وهكذا وحسب هذا الخبر فإن دور كعب الأحبار في القص على الناس كان دورا شرعيا إذ أنه لم يكن «متكلفا» وإنما كان «مأمورا». وتضيف الأخبار لهذه الصورة شهادة هامة منسوبة لمعاوية إذ قال إن كعب الأحبار: «عنده لعلم كالبحار وإن كنا فيه لمفرطين.»[56] ولم يقتصر دور كعب الأحبار على القصص وإنما امتد أيضا لرواية الأحاديث.[57] إلا أنه فيما يبدو أن يهودية كعب الأحبار ظلت مصدر شبهة عند

(52) الهجّادة (הַגָּדָה , אַגָּדָה ,haggadah) هي الجانب القصصي من التلمود والذي يكمّله الجانب الشرعي المتصل بالقوانين. وتحوي الهجّادة عناصر أسطورية وخرافية وفولكلورية وتاريخية.

(53) ابن خلدون، المقدمة، ص 439.

(54) ابن سعد، الطبقات، ج 9، ص 449.

(55) العسقلاني، الإصابة، ج 3، ص 316.

(56) المصدر السابق، ج 3، ص 316.

(57) يورد العسقلاني أن كعب الأحبار: «روى عن النبي ... مرسلا وعن عمر وصهيب وعائشة.

البعض مما دعاهم لتمحيص أقواله كما يتضح من هذا الخبر الذي يورده القرطبي في معرض تفسيره للآية 41:35 (فاطر):

> دخل رجل من أصحاب ابن مسعود إلى كعب الأحبار يتعلم منه العلم، فلما رجع قال له ابن مسعود: ما الذي أصبت من كعب؟ قال: سمعت كعباً يقول: إن السماء تدور على قُطْب مثل قطب الرّحَى، في عمود على مِنكب مَلَك؛ فقال له عبد الله: وددتُ أنك انقلبت براحلتك ورحلها، كذب كعب، ما ترك يهوديَّته! إن الله تعالى يقول: «إن الله يُمسِك السمواتِ والأرضَ أن تزولا»، إن السموات لا تدور، ولو كانت تدور لكانت قد زالت.(58)

وعلى خلاف كعب الأحبار، فإن عبد الله بن سَلَام (ت 43/ 663) أسلم زمن محمد، وإن اختلفت الروايات حول عما إن كان أسلم عند مقدم محمد للمدينة أم تأخر إسلامه. وتجمع الروايات على تأكيد علمه وتقواه وعلو مكانته بين الصحابة وتؤكد بعضها أنه «عاشر عشرة في الجنة.»(59) وصورة عبد الله بن سلام كحبر تجعل إسلامه حدثا يكتسب طابع الشهادة، واعتبر البعض عبارة آية سورة الأحقاف التي تقول: «وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن» (10:46) إشارة له، وحكوا عن السبب الظرفي(60) للآية أخبارا منها مثلا الخبر التالي:

> ... لما أراد عبد الله بن سلام أن يسلم قال: يا رسول الله، قد علمت اليهود أني من علمائهم، وأن أبي كان من علمائهم، وإني أشهد أنك رسول الله،

روى عنه من الصحابة ابن عمر وأبو هريرة وابن عباس وابن الزبير ومعاوية، ومن كبار التابعين أبو رافع الصائغ ومالك بن عامر وسعيد بن المسيب وابن امراته تبيع الحميري، وممن بعدهم عطاء وعبد الله بن ضميرة السلولي وعبد الله بن رباح الأنصاري وآخرون» الإصابة، ج 3، ص 316.

(58) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 395.

(59) نقرأ في الترمذي: « ... لما حضر معاذ بن جبل الموت قيل له: يا أبا عبد الرحمن أوصنا، قال: أجلسوني، فقال: إن العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما، يقول ذلك ثلاث مرات، والتمسوا العلم عند أربعة رهط، عند عويمر أبي الدرداء وعند سلمان الفارسي وعند عبد الله بن مسعود وعند عبد الله بن سلام الذي كان يهوديا فأسلم، فإني سمعت رسول الله ... يقول إنه عاشر عشرة في الجنة ... » سنن الترمذي، ج 6، ص 136–137.

(60) نستخدم عبارة «السبب الظرفي» في مقابلة عبارة «سبب النزول».

وأنهم يجدونك مكتوبا عندهم في التوراة، فأرسل إلى فلان وفلان، ومن سماه من اليهود، وأخبئني في بيتك، وسلهم عني وعن أبي، فإنهم سيحدثونك أني أعلمهم، وأن أبي من أعلمهم، وإني سأخرج إليهم، فأشهد أنك رسول الله، وأنهم يجدونك مكتوبا عندهم في التوراة، وأنك بعثت بالهدى ودين الحق ... ففعل رسول الله ... فخبأه في بيته وأرسل إلى اليهود، فدخلوا عليه، فقال رسول الله ... ما عبد الله بن سلام فيكم؟ قالوا: أعلمنا نفسا ، وأعلمنا أبا. فقال رسول الله ... أرأيتم إن أسلم تسلمون؟ قالوا: لا يسلم، ثلاث مرات، فدعاه فخرج، ثم قال: أشهد أنك رسول الله، وأنهم يجدونك مكتوبا عندهم في التوراة، وأنك بعثت بالهدى ودين الحق، فقالت اليهود: ما كنا نخشاك على هذا يا عبد الله بن سلام ... فخرجوا كفارا، فأنزل الله عز وجل في ذلك: «قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم.»[61]

وربما لا يكون الخبر بتفاصيله هذه صحيحا، إلا أننا لا نستبعد صحة عنصر المواجهة الذي يحويه بين عبد الله بن سلام وأهله من اليهود، إذ أن المواجهة والتوتر في العلاقة أو انقطاعها في مثل هذا السياق أمر متوقع وطبيعي. والأمر الآخر الذي نرجحه هو أن عبدالله بن سلام كان عالما من علماء اليهود، وإلا فإنه ما كان سينال مكانته بين أصحاب محمد وجيل التابعين الذين رووا عنه الحديث لو كان من عامة اليهود، وإن كنا لا نعلم إن كان في الواقع «أعلم اليهود نفسا وأعلمهم أبا» كما يرد في الأخبار.

أما وَهْب بن مُنَبِّه (ت 114/ 732) فقد وقع خلاف في أصله هل هو يهودي أم هل هو من أبناء فارس. وعندما نضع في اعتبارنا اهتمامه بالمادة القصصية التلمودية المعروفة بالإسرائيليات ونشره لها فمن الطبيعي أن نغلّب احتمال أنه نشأ في بيئة يهودية وأنه على الأرجح من أصل يهودي. ومن بعض الأقوال المنسوبة لوهب يبدو أنه كان في غاية الاعتداد بعلمه، ومنها قوله: «يقولون عبد الله بن سلام كان أعلمَ أهل زمانه، وإن كعبا أعلمُ أهل زمانه، أفرأيت من جمع عِلْمَهُما، أهو أعلمُ أم هُما؟»[62] وتغالي الأقوال المنسوبة له في مصدر علمه ومبلغه، ومنها قوله: «لقد قرأت اثنين وتسعين كتابا كلها أُنْزِلت من

(61) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 280.

(62) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4، 546.

السماء، أثنــان وسبعــون منها في الكنائس وفي أيدي الناس، وعشــرون لا يعلمها إلا قليل ... »[63]

ومساهمة وهب الكبيرة كانت في مجال قصص الأنبياء التي شكلت عنصرا هاما من عناصر مادة التفسير. ولقد قدّر الطبري، شيخ المفسرين، مساهمة وهب هذه وقَبْله مساهمة كعب الأحبار إذ شمل تفسيرُه الكثيرَ من مروياتهما. إلا أن ابن كثير، الذي جاء بعد الطبري بنحو أربعة قرون ونصف، عبّر عن حساسية مختلفة واتخذ مسافة نقدية بإزاء المادة التلمودية وآخذ كلّا من كعب الأحبار ووهب قائلا: «سامحهما الله تعالى فيما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بني إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب؛ مما كان، وما لم يكن، ومما حُرّف وبُدّل ونُسخ ... »[64] إلا أن هذا الموقف الناقد من المادة التلمودية الذي اتخذه المفسرون المتأخرون (والمحدثون) لم يحرّر الوعي الإسلامي من أثر هذه المادة إذ أن القصص القرآني نفسه يحوي عناصر تلمودية.

المسيحية

كان من الطبيعي للعلاقة القديمة بين الجزيرة العربية وفلسطين، التي أشرنا لها أعلاه، أن تفتح البابَ للأثر المسيحي. ومن أقدم الإشارات التي نجدها في المصادر المسيحية إشارة بولس في رسالته إلى أهل غَلاطِيّة لذهابه إلى الجزيرة العربية قبل رحلته إلى دمشق ثم صعوده إلى أورشليم (1:17—18). ولا يخبرنا بولس عن طبيعة هذه الفترة التي قضاها في العربية وطولها، وليس لدينا دليل على أي أثر تاريخي لها.[65] إلا أن تبنّي الإمبراطورية الرومانية للمسيحية التي أصبحت دين الدولة الرسمي كان من الطبيعي أن يلقي بظله على العرب ويؤثّر عليهم. ولقد وقع العرب تحت تأثير المسيحية بفعل ثلاثة مراكز هي فلسطين من الشمال والعراق من

---

(63) ابن سعد، الطبقات، ج 8، ص 102.

(64) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 5، ص 240.

(65) رغم غياب الدليل التاريخي فإن شيخو يربط بدايات المسيحية وسط العرب برحلة بولس هذه ويقول: «فمن البديهي أن ذلك الرسول الذي خصه الله بدعوة الأمم باشر منذ ذلك الحين بالتبشير فدعا إلى النصرانية من رآهم من العرب مستعدين لقبول دين الخلاص ... » النصرانية وآدابها، ص 22. ما يقوله شيخو أمر محتمل ولكنه يظل احتمالا ظنيا لا يسنده ما يرد في رسالة بولس.

الشمال الشرقي والحبشة من الجنوب الغربي.

ولكن ما هي تلك المسيحية التي عُرضت على العرب ودخل بعضهم فيها؟ كان المذهبان المسيحيان الكبيران اللذان انتشرا وسط العرب هما النسطورية واليعقوبية اللذان نشآ وتشكلت ملامحهما في غمرة الصراع اللاهوتي الذي طبع تاريخ الكنيسة في قرونها الأولى بعد أن أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية.

دعنا نلقي نظرة موجزة على هذا الصراع الذي نتج عنه ظهور هذين المذهبين إذ أن تأثيرهما على العرب أدّى بدوره للتأثير على الإسلام فيما بعد.

تركزت الخلافات اللاهوتية المبكرة بين آباء الكنيسة حول مسألة طبيعة عيسى «المسيح»: هل هو إله أم بشر؟ هذه المشكلة، أي مشكلة ما يعرف بـ «تجسّد المسيح» (incarnation) والعلاقة بين لاهُوتِه (طبيعته الالهية) وناسُوتِه (طبيعته البشرية)، ما فتئت تمثّل المشكلة المركزية في اللاهوت المسيحي منذ بداياته حتى الآن. وفي واقع الأمر فإن هذه المشكلة لازمت المسيحية منذ مراحلها الجنينية وعكسها كتبة الأناجيل في الصورة التي رسموها لعيسى. ففي إنجيل لوقا يصف الكاتب اللحظات الأخيرة لعيسى قائلا: «وصرخ يسوع صرخة قوية يا أبي، في يديك استودع روحي، قال هذا وأسلم الروح. فلما رأى قائد الحرس ما جرى، مجد الله وقال بالحقيقة هذا الرجل كان صالحا» (23:46–47). إلا أن هذه الكلمات المنسوبة لقائد الحرس ورجاله الذين كانوا مكلفين بصلب عيسى تصبح في إنجيل مَتَّى: «بالحقيقة كان هذا الرجل ابنَ الله» (27:54)، وهي جملة تتكرر في إنجيل مُرْقُس (15:39).

مادة الأناجيل إذن عكست إجماع المسيحيين الأوائل على خلع صفة «المسيح» على عيسى، وهو بهذه الصفة يحمل صفة أخرى أيضا وهي صفة «المخلّص». إلا أن هذه المادة لم تعكس إجماعا بشأن طبيعته، إذ أنها تقدّمه كبشر من ناحية وكإله من ناحية أخرى. ونتج عن ذلك ومنذ فترة مبكرة في تاريخ علم المسيح[66] ظهور

(66) علم المسيح (الكريستولوجيا، Christology) هو ذلك الفرع من فروع علم اللاهوت المسيحي الذي يتعلق بعقيدة المسيح ويبحث في طبيعة وأفعال عيسى «المسيح» بوصفه الأقنوم الثاني من أقانيم الثالوث المسيحي (الأب والابن والروح القدس). وكلمة «أقنوم» مأخوذة من السريانية وتعني «الشخص»، وتقابلها كلمة person بالإنجليزية أو personne بالفرنسية (ذات الأصل الإغريقي) أو كلمة hypostasis بالإنجليزية أو hypostase بالفرنسية (ذات الأصل اللاتيني).

تيارين متعارضين تعارضا تاما في نظرتهما لطبيعة عيسى.

التيار الأول هو المذهب المعروف بالدوسيتية (Docetism) (الظاهرية)، والذي يأتي اسمه من كلمة إغريقية بمعنى «الظاهر». قامت عقيدة الظاهريين على إنكار أن «المسيح» قد جاء في الجسد وذهبوا إلى أنه لم يجيء إلا كروح ظهرت وكأنها جسد. وكانت هذه العقيدة رفضا لبشرية عيسى ودَفْعًا لعقيدة القول بألوهيته لنهاياتها المنطقية. وهكذا عزا دعاة هذا المذهب لجسد عيسى «الظاهر» صفات خاصة تميزه عن باقي البشر مثل قدرته على تحويل مظهره في أي لحظة، وأنه لم يكن يغمض عينيه، وأن قدميه لم تتركا أثرا على الأرض عندما كان يمشي.[67] وفي معارضة هذا المذهب نشأ مذهب من عرفوا بأصحاب التبنّي (Adoptionism) الذين أصرّوا أن مريم لم تلد الكلمة[68] وأن عيسى هو ابنُ يوسف النجّار وأنه لا يختلف عن باقي البشر وأن كل ما يميزه أن روح الله قد هبطت عليه. وبذا وفي معارضة العقيدة التقليدية أن عيسى هو ابن الله منذ لحظة حَمْله فإن أصحاب التبنّي ذهبوا إلى أن الله قد «تبنّى» عيسى في لحظة معينة (يقول بعضهم إنها لحظة تعميده) واعتبره «ابنه» لأنه كان عبدا مخلصا في اتّباعه لشريعة موسى. وحسب هذا المذهب فإن صَلاحَ عيسى هذا هو الذي أهّله لتنزل عليه روح الله أو مقام المسيح: «ومنذ تلك اللحظة أصبح قادرا على صنع المعجزات، ولكن من غير أن يصبح إلها.» إلا أن آخرين من نفس المدرسة ذهبوا إلى أنه :«أصبح إلها بعد قيامته من الموت.»[69]

إلا أن موقف المسيحية التقليدي والرسمي، والذي صاغه آباء كنسيون مثل إيريناوس (Irenaeus) وهيبوليتس (Hippolytus) وأوريجانوس (Origen) وترتليانوس (Tertullian) (بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث)،

---

(67)

Gardener, "Docetism," *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, p. 2381.

(68) «الكلمة» (Logos) مفهوم دخل للاهوت المسيحي عبر فاتحة إنجيل يوحنا التي تقول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمةُ اللهَ» (1:1). وحسب رؤية يوحنا فإن الله قد خلق العالم بواسطة الكلمة: «به كل شيء، وبغيره ما كان شيء مما كان» (3:1).

(69)

Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 116.

رفض عقيدتَي الظاهر والتبنّي واعتبرهما بدعتين. وبذا ارتبطت عقيدة الآباء بفكرة التجسد واجتماع الطبيعتين البشرية والإلهية في عيسى. ولكن ما الذي يعنيه ذلك؟ هل يعني أن عيسى نصفه جسد ونصفه الآخر إله أم يعني أنه بشر كامل البشرية يتمتع بعقل بشري وروح بشرية إلا أن الكلمة، عبر فعلها في عقله وروحه، توحّد بشريته هذه وتنفخ فيها روحها؟ لم تكن هذه المسألة واضحة كل الوضوح في صياغة هؤلاء الآباء الأوائل لعلم المسيح. فبينما أن هيبوليتس نُسب له القولان نجد أن أوريجانوس وترتليانوس قد انحازا بوضوح لموقف البشري الذي توحّده الكلمة.[70]

وعندما نصل إلى القرن الرابع نجد أن هذا الموقف المعبّر عن تداخل البشري مع الكلمة في شخص «المسيح» قد أضحى الموقف السائد والمسيطر. وقد عبّرت مدرسة أنطاكية عنه تعبيرا واضحا ومتسقا وأكّدت على البشرية الكاملة للمخلّص بالإضافة لألوهيته الكاملة.[71] ولقد تأثر نسطوريوس، والذي كان بطريركا للقسطنطينية في بداية القرن الخامس، بآراء مدرسة أنطاكية هذه، ومالبث اسمه أن اقترن بمذهب يؤكد على أقنومين منفصلين لعيسى «المسيح»: أقنوم إلهي وآخر بشري وأن «الله موجود في «الإنسان» وأن «الإنسان» موجود في الله من غير امتزاج أو اختلاط.»[72] ولقد اصطدمت النسطورية بالموقف التقليدي الذي لا يتحدث عن «أقنوم» إلهي و«أقنوم» بشري وإنما عن «طبيعة» إلهية و«طبيعة» بشرية.

ولقد أجمع غالبية المسيحيين عقب مجمعَي نيقية (325) والقسطنطينية (381) على ألوهية «المسيح» المكتملة واتحاده مع الله الأب، خالق العالم. وكان من الطبيعي أن يثور السؤال عن العلاقة بين ابن الله ذي الطبيعة الإلهية والكلمة الأزلية وبين شخصية عيسى التاريخية. ونشأ موقفان، موقف عبّر عنه لاهوتيو الإسكندرية الذين أصرّوا أن عيسى «المسيح» هو الكلمة الأزلية رغم ظروف بشريته، وأن كل الأفعال المنسوبة له بحكم هذه البشرية من الممكن أن تنسب للكلمة الإلهية. وبالمقابل كان

(70)

Urban, *A Short History of Christian Thought*, p. 83.

(71) المصدر السابق، ص 84.

(72)

Kelly, *Early Christian Doctrines,* p. 312.

هناك موقف لاهوتيي أنطاكية الذين رأوا أن عيسى «المسيح» نتج عن اتحاد ابن الله ذي الطبيعة الإلهية وعيسى التاريخي.(73)

ووصل الخلاف بين مدرستَيْ أنطاكية والإسكندرية نقطة الصدام عندما أعلن نسطوريوس رفضه لوصف مريم بـ «أم الله» (Theotokos) باعتبار أن مريم ليست أم الكلمة وإنما هي أم الطبيعة البشرية. وتأسيسا على هذا رأى أن الوصف الصحيح لمريم هو أنها «أم المسيح» (Christotokos) باعتبار أن تعبير «المسيح» يدل على الكلمة وعيسى البشري في اتحادهما. وكان نسطوريوس صريحا في تعبيره عن موقفه وأعلن أن: «الله لا يمكن أن تكون له أمّ ... ولا يمكن لمخلوق أن يلد الله. لقد أنجبت مريم إنسانا هو وسيلة الألوهية ولكنه ليس بإله. لا يمكن لله أن تحمله امرأة في رحمها لمدة تسعة أشهر، أو أن يتغطى بأغطية الأطفال، أو أن يعاني، ويموت، ويُدفن.»(74)

وما لبث أن أدّى صراع نسطوريوس مع خصومه إلى إزاحته من موقعه ونفيه إلى مصر. ونتيجة للاضطهاد الذي تعرض له النسطوريون على يد السلطات الرومانية فإنهم قد اضطروا للهجرة لبلاد فارس: «وغدت (سلوقية) (Seleucia) على نهر دجلة قبالة العاصمة (طيسفون) مركزا ثقافيا خطيرا ... وصار هذا المركز من أهم معاقل النسطورية والتبشير في العراق وفي سائر أنحاء [إمبراطورية] الفرس.»(75)

وفي معارضة القائلين بالطبيعتين نشأ مذهب اليعاقبة أو القائلين بالطبيعة الواحدة (Monophysitism)، أي أن «المسيح» ذو طبيعة واحدة وليس بذي طبيعتين. وكان أبرز المعبّرين عن هذا الرأي يوتيكس (Eutyches) (ت حوالى 448) الذي قال: «أؤمن أن ربنا كان ذا طبيعتين قبل الاتحاد، إلا أنني أؤمن بطبيعة واحدة

---

(73) اعتمدنا في هذه الفقرة على

Wilken, "Nestorianism," *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 6482.

(74)

Kelly, *Early Christian Doctrines*, p. 311.

(75) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 628. حول الصراع بين الساسانيين والرومان أنظر نفس المصدر، ج 2، ص 626–660.

بعد الاتحاد.»[76] ولقد استند منطق القائلين بالطبيعة الواحدة على المنطق الأرسطي القائم على قدرة القَوِي على الهيمنة على الضعيف، فعندما تتجاور الألوهية والبشرية فإن الألوهية تطغى على البشرية وتمتصها: «مثل البحر عندما يستقبل قطرة عسل، فإن القطرة تتلاشى حال امتزاجها بماء البحر ... فلاشيء يستطيع الحفاظ على وجوده المستقل عندما يقترب من قدرة الله وحضوره.»[77] إلا أن رأي القائلين بالطبيعة الواحدة أُعتبر بدعة، خاصة بعد مجمع خلقدونيا (عام 451) الذي وضع مبدأً ضابطا وجامعا من مباديء علم المسيح وهو الإيمان بعقيدة الطبيعتين مع عدم الاهتمام بكيفية التعبير عن العلاقة بين الطبيعتين. ولقد لخّص باحث معاصر هذا الوضع تلخيصا موفقا بقوله: «على مستوى معين، فإن قرار خلقدونيا بإصراره على طبيعتَي المسيح وقبوله في نفس الوقت بتفسيرات عديدة بخصوص علاقتهما يعكس الوضع السياسي الذي كان سائدا وقتئذ. ففي وقت سادت فيه خلافات كبيرة داخل الكنيسة بشأن أوثق السبل لتحديد «طبيعتَي المسيح»، فإن المجمع كان مجبرا على تبنّي موقف واقعي وعلى إلقاء ثقله وراء أي إجماع من الممكن أن يحصل عليه. ولقد تعلق هذا الإجماع بإقرار أن المسيح إلهي وبشري على حد سواء، ولكنه لم يشمل كيفية العلاقة بين الطبيعتين الإلهية والبشرية.»[78]

ولقد عنى خروج اليعاقبة على إجماع خلقدونيا تعرّضهم لغضب الكنيسة واضطهادها لهم، وهو اضطهاد ما لبثت الدولة أن انجرت إليه. وهكذا، ومثلهم ومثل النسطوريين، اضطروا للجوء للإمبراطورية الفارسية والاحتماء بها.

والنسطورية واليعقوبية يُصنفان من ضمن المذاهب الشرقية أي المذاهب التي انتشرت في الشرق المسيحي والذي يشمل ضمن ما يشمل بلاد العرب.[79] وكان

---

(76) مقتبس في

Urban, *A Short History of Christian Thought*, p. 86.

(77) المصدر السابق، ص 87.

(78)

McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 367.

(79) يقول كيلي (Kelly) مُلخّصا الفرق بين المزاج اللاهوتي الشرقي والمزاج اللاهوتي الغربي: «لأسباب تاريخية نمت كنيسة روما والكنائس المرتبطة بها ارتباطا مباشرا (بلاد الغال، إسبانيا،

التنافس التبشيري وسط العرب شديدا بين النساطرة واليعاقبة. وبفضل هذا النشاط التبشيري الشديد دخلت النصرانية بين سليح، والغساسنة، وتغلب، وتنوخ، ولخم، وإياد،[80] وانتشرت بين قبائل شتى من قبائل الحيرة ودخل فيها: «ملوك الحيرة على عهد امريء القيس الأول ابن عمرو في أوائل القرن الرابع على قول. وقيل إن أول من تنصّر منهم النعمان بن المنذر في آخر القرن السادس. وفي سجل الكنيسة الشرقية أن الحيرة كان عليها أسقف سنة 410 وأن ملكها حمى النصرانية سنة 420 ... »[81]

وعندما ننظر لانتشار المسيحية على ضوء الانتماء المذهبي نجد أن العرب الذين دانوا بالمسيحية في العراق والشام قد انقسموا إلى قسمين: «فعدل قسم منهم ولا سيما أهل القبائل الواقعة شرقي الموصل حتى [الخليج الفارسي] إلى النسطورية بينما كان القسم الآخر ومقامهم على الأخصّ في غربي الموصل وفي ديار ربيعة إلى جهات الرُّها وتخوم حلب وحِمْص وحماة قد تبع اليعقوبية.»[82]

وكانت الحيرة مركزا كبيرا من مراكز النسطورية التي انتشرت منها إلى الجزيرة العربية، ولأن السريانية كانت اللغة الرسمية للكنيسة النسطورية فإنها ما لبثت أن أصبحت لغة مسيحيي العرب التي يرتلون بها صلواتهم ويكتبون بها وإن لم يفهمها غالبيتهم.[83] ومن العراق وإيران وصلت النسطورية إلى: «قطر وإلى جزر البحرين وعمان واليمامة ومواضع أخرى.»[84] وانتقلت النسطورية من الحيرة جنوبا إلى: «اليمامة فالأفلاج فوادي الدواسر إلى نجران واليمن، ووصلت إليها بالتبشير وبواسطة القوافل التجارية، فقد كانت بين اليمن والحيرة علاقات تجارية وثيقة ...

شمال إفريقيا، إلخ) في استقلال نسبي عن الكنائس الشرقية، وانعكس هذا في مذاهبهم وطقوسهم وعقائدهم. فبينما تميز اللاهوتيون اليونان في العادة بالجراءة الفكرية والميل للتأمل بدا نظراؤهم من اللاتين عند المقارنة، باستثناء الذين تعرضوا للأثر اليوناني، أقرب للحذر والركون للمألوف واقتصروا على شرح الأصول التقليدية للعقيدة.»

Early Christian Doctrines, p. 4.

(80) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 591.

(81) الجارم، أديان العرب، ص 204—205.

(82) شيخو، النصرانية وآدابها، ص 86.

(83) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 628—629.

(84) المصدر السابق، ج 6، ص 629.

وقد قوي هذا المذهب ولا شك بعد دخول الفرس في اليمن، لما عرف من موقف رجاله من كنيسة الروم ... »[85] ويبدو حسبما يرد في المصادر النسطورية أن الوجود النسطوري في اليمن استمر فترة طويلة حتى بعد الإسلام.[86]

أما في حالة اليعاقبة فنجد أن نشاطهم وتبشيرهم قد أدّى لنشر مذهبهم في بادية الشام وبين الأقباط والأرمن. وقد بذلوا جهدا كبيرا بين أهل العراق وصارت تكريت القاعدة الكبرى لمذهبهم في العراق وبقيت محافظة على هذا المركز في الإسلام.[87] ودخل الغساسنة هذا المذهب وظلوا مخلصين له. ودلّت جداول المراكز الدينية في منازل قبيلة غسان على: «تعدّد الأسقفيات في تلك الأنحاء ... وكان [بعض الأساقفة] يتنقلون مع القبائل الراعية فيسكنون الخيم ولذلك يدعونهم أساقفة الخيم ... »[88] ورغم تمسك ملوك الغساسنة بيعقوبيتهم، فإنهم كانوا ذوي نزعة توفيقية، وتروي الروايات عن كتاب المنذر بن الحارث إلى القيصر طيباريوس للتدخل لحمل بطريرك القسطنطينية والأساقفة: «على ايقاف حملاتهم على اليعاقبة، ولكي يسعى في إطلاق الحرية لجميع النصارى، وأن يصلى كل واحد منهم أينما شاء وحيثما شاء.»[89]

دعنا الآن نتجه ببصرنا لقلب الجزيرة العربية ونركّز على مكة، مسقط رأس محمد، وأثر المسيحية فيها. لقد كادت مكة، حسبما يروي الأخباريون، في لحظة من لحظات تاريخها أن تصبح جزءا من الإمبراطورية الرومانية وربما دانت بالمسيحية

---

(85) المصدر السابق، ج 6، ص 629.

(86) تقول هذه المصادر إنه كان يوجد في اليمن سنة 1210: «خمسة أساقفة للنساطرة. الأول مطرابوليط على صنعاء اسمه اسطيفانوس وتحت يده ثلاثة أساقفة ... لهم ثلاث كنائس وعدد المؤمنين عندهم 5700»، وأنه كان هناك: «أسقف لمدينة زبيد اسمه عبد يشوع وعدد المؤمنين فيها 2100 بيت»، وأنه كان في نجران سنة 1260: «أسقف يدعى يعقوب وأن في أنحائها كان 1400 بيت من النساطرة»، وكان في عدن سنة 1250: «أسقف اسمه ميلو وأن جماعة النساطرة كانت 1300 بيت إلا أن أكثرهم قتلوا بالسيف أو عدلوا إلى الإسلام ... » شيخو، النصرانية وآدابها، ص 67—68.

(87) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 632.

(88) شيخو، النصرانية وآدابها، ص 37.

(89) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 633.

إلا أنها ما لبثت أن صمدت في وجه ذلك وصدّته. يخبرنا رواة الأخبار أن عثمان بن الحويرث: «خرج إلى قيصر ، فسأله أن يملّكه على قريش، وقال: أحملهم على دينك، فيدخلون في طاعتك! ففعل، وكتب له عهدا وختمه بالذهب؛ فهابت قريشُ قيصرَ، وهمّوا أن يدينوا له؛ ثم قام الأسود بن المطلب أبو زَمْعة؛ فصاح، والناس في الطواف: إن قريشا لَقَاحٌ! لا تَمْلِك ولا تُمْلَك! فاتّسعت قريشٌ على كلامه، ومنعوا عثمان مما جاء له ... »[90] إلا أن أخطر حدث في تاريخ مكة هدّد وجودها تهديدا مباشرا وقع حوالي عام 570، وهي السنة التي ربما وُلد فيها محمد.

في هذه السنة جرّد أبرهة الأشرم، والذي صعد لسُدّة الحكم بعد غزو الحبشة لليمن عقب حوادث نجران التي تحدثنا عنها، حملته الشهيرة لهدم الكعبة. وتربط مرويات الأخباريين هذا الحدث ربطا وثيقا بعنصر المنافسة الدينية بين المسيحية والوثنية العربية. يحكي لنا الأخباريون أن أبرهة أراد منافسة الكعبة فبني كنيسة القُلَّيس بصنعاء التي: «لم يُر مثلُها في زمانها بشيء من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي: إني قد بنيتُ لك أيها الملك كنيسة لم يُبْنَ مثلُها لملك كان قبلك، ولست بمنتَه حتى أصرف إليها حجَّ العرب ... »[91] ويحكي الأخباريون عن قرار أبرهة بالتوجه إلى مكة وكيف أنه خرج بجيشه ومعه الفيل وكيف أن الفيل رفض دخول مكة وأن الله أرسل على جيش أبرهة: «طيرا من البحر أمثال الخطاطيف والبَلَسان مع كل طائر منها ثلاثة أحجار يحملها: حجر في منقاره، وحجران في رجليه، أمثال الحمَّص والعدس، لا تصيب منهم أحدا إلا هلك، وليس كلهم أصابت ... فخرجوا يتساقطون بكل طريق، ويهلكون بكل مهلك على كل منهل ... »[92] وهكذا فإن الذاكرة الشعبية للعرب قد خلّدت هذا الحدث وأسبغت عليه مكانة فريدة بما نسجت حوله من وقائع خارقة، وهي وقائع خلّدها القرآن فيما بعد من غير تعديل في عناصرها الخارقة. إلا أن الأخباريين حفظوا لنا أيضا طرفا من الوقائع التي يحفل بها من يهتم بالتاريخ، ومن ثم نقلوا لنا أخبار الوباء الذي يبدو أنه قد

(90) الزبيري، نسب قريش، ج 6، ص 209—210. يورد لسان العرب تحت مادة (لقح): «قوم لَقاح، وحيّ لقاح: لم يدينوا للملوك ولم يُمْلَكوا ولم يصبهم في الجاهلية سِباء.»

(91) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 43.

(92) المصدر السابق، ج 1، ص 53—54.

حلّ بجيش أبرهة: «قال ابن إسحاق: حدثني يعقوب بن عُتْبة أنه حُدّث أن أول ما رؤيت الحَصْبة والجُدَري بأرض العـرب ذلك العام ... »[93]

والصراع بين أبرهة ومكة لم يكن في حقيقته دينيا، وإنما كان صراعا لإخضاع مكة لسيطرة أبرهة السياسية بهدف تأمين سيطرته الاقتصادية على الطريق التجاري الذي يربط اليمن بالشام وبلاد الروم من ناحية وبهدف عزل الفرس من ناحية أخرى. هذه الخطورة التي مثّلها أبرهة ضد مصالح الفرس هي التي حَدَت بهم بعد سنوات قليلة من حملة أبرهة على مكة لبعث حملة قضت على مُلْك الحبشة في اليمن.[94]

كان فشل حملة أبرهة نصرا معنويا كبيرا لمكة وطّد مكانتها التجارية ونفوذها الديني، ولاشك أن المكيين تنفسوا الصُّعَداء بعد سقوط مُلْك الحبشة في اليمن إذ أنه أزاح خطرا كان من الممكن أن يتجدّد. ورغم أن مكة صمدت للخطر المسيحي كخطر آت من الشمال أو الجنوب، إلا أن هذا لم يعن أنه لم يكن هناك وجود مسيحي في مكة. ويبدو أن هذا الحضور وصل درجة جعلت المكيين يعترفون به ويسمحون بعرض صور عيسى وتماثيله في الكعبة. يروي الأزرقي عن ذلك قائلا:

> ... وجعلوا في دعايمها صور الأنبياء وصور الشجر وصور الملايكة فكان فيها صورة ابراهيم خليل الرحمن شيخ يستقسم بالأزلام وصورة عيسى ابن مريم وأمه وصورة الملايكة عليهم السلام أجمعين، فلما كان يوم فتح مكة دخل رسول الله ... البيت فأرسل الفضل بن العباس بن عبد المطلب فجاء بماء زمزم ثم أمر بثوب فبُلّ بالماء وأمر بطمس تلك الصورة فطُمِسَت ... ووضع كفيه على صورة عيسى بن مريم وأمه عليهما السلام وقال امحوا جميع الصور الا ما تحت يَدَيّ ... [95]

ولقد جسّدت حضورَ المسيحية في مكة مجموعتان: مجموعة خارجية ومجموعة داخلية. تشكّلت المجموعة الخارجية من شريحة الأرقاء المسيحيين ذات الوجود

(93) المصدر السابق، ج 1، ص 54.

(94) عن هذه الحملة في روايات الأخباريين أنظر الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 139–142.

(95) الأزرقي، كتاب أخبار مكة، ص 110–111.

المحسوس في مكة، وهي مجموعة انتمت لبلاد وجنسيات مختلفة: « ... منهم من كان من أصل رومي، ومنهم من كان من عنصر أوربي آخر، ومنهم من كان من الفرس أو من أهل العراق من مثل نينوى وعين التمر، ومنهم من كان من بلاد الشأم أو من أقباط مصر ... »[96] وحسب مصادرنا لم يكن كل الأرقاء الذين عاشوا في مكة أو المركزين الحضريين الآخرين في الحجاز، الطائف ويثرب، عاطلين عن المعرفة إذ كان بينهم من: «يقرأ ويكتب ويفسر للناس ما جاء في التوراة والأناجيل، ويقص عليهم قصصا نصرانيا ويتحدث إليهم عن النصرانية، ومنهم من تمكن من إقناع بعض العرب في الدخول في النصرانية ... »[97]

ولعل أشهر إشارة لأحد أفراد هذه الشريحة هي إشارة آية سورة النحل التي تقول: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعَلِّمُهُ بشرٌ لسان الذي يُلْحِدون إليه أعجميٌ وهذا لسانٌ عربيٌ مبين» (103:16). وتعكس الآية طرفا من المعركة السجالية بين محمد ومعارضيه في مكة الذين اتهموه بنقل ما يقول من أهل الكتاب وأن مصدره هو الشخص الذي عينوه والذي أشارت له الآية من غير تحديد لاسمه. ولقد تضاربت روايات الأخباريين حول تعيين هذا الشخص وينقل لنا الطبري أن بعضهم قالوا إن: «اسمه بَلْعام، وكان قَينا [عبدا] بمكة نصرانيا»،[98] وقال بعضهم: «إنما يعلِّمه بشر، عبد لبني الحضرمي يقال له يعيش ... وكان يعيش يقرأ الكتب.»[99] إلا أن اسم هذا الرقيق المنسوب لبني الحضرمي يتغير في رواية أخرى منسوبة لابن اسحاق يقول فيها: «كان رسول الله ... فيما بلغني كثيرا ما يجلس عند المَرْوَة إلى غلام نصراني يقال له جَبْر، عبد لبني بياضة الحضرمي، فكانوا يقولون: والله ما يُعلّم محمدا كثيرا مما يأتي به إلا جَبْرٌ النصراني ... »[100] وفي رواية أخرى يُسند الخبرُ لأحد بني الحضرمي ويضاف اسم آخر، فعبد الله بن مسلم الحضرمي يروي أنه: «كان لهم عبدان من أهل عير اليمن، وكانا طفلين، وكان يُقال لأحدهما يسار، والآخر جبر، فكانا يقرآن التوراة، وكان رسول الله ... ربما

(96) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 605.

(97) المصدر السابق، ج 6، ص 589.

(98) الطبري، تفسير الطبري، ج 7، ص 648.

(99) المصدر السابق، ج 7، ص 648.

(100) المصدر السابق، ج 7، ص 648.

جلس إليهما، فقال كفار قريش: إنما يجلس إليهما يتعلّم منهما ... »[101] وذهب آخرون إلى أن المقصود هو سَلْمان الفارسي، وهو قول ضعّفه ابن كثير مشيرا إلى أن الآية مكية وأن سلمان أسلم بالمدينة.[102] ونسب خبرٌ آخرُ الأمرَ لرجلٍ كاتبٍ لمحمد ارتدّ عن الإسلام لافتتانه: « ... فكان يملي عليه رسول الله ... سميع عليم، أو عزيز حكيم، وغير ذلك من خواتم الآي، ثم يشتغل عنه رسول الله ... وهو على الوحي، فيستفهم رسولَ الله، فيقول: أعزيز حكيم، أو سميع عليم، أو عزيز عليم؟ فيقول رسول الله ... أيّ ذلك كتبت فهو كذلك، ففتنه ذلك، فقال: إن محمدا يكل ذلك إليّ، فأكتب ما شئت.»[103] وقد حاول النحّاس التوفيق بين هذه الأقوال المتضاربة بقوله إنها ليست متناقضة: «لأنه يجوز أنهم زعموا أنهم جميعا يعلمونه.»[104] ورغم أن زعم النحاس يتناقض مع العبارة الصريحة للآية إلا أنه ربما يكون قد قرأها مقترنة بالآية 4:25 (الفرقان) التي تقول: «وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفكٌ افتراه وأعانه عليه قوم آخرون».

أما المجموعة الداخلية فنقصد بها القرشيين الذين تنصّروا. ولقد ذكرنا أعلاه عثمان بن الحويرث الذي تنصّر وكان ذا حظوة عند قيصر. إلا أن أشهر هؤلاء المتنصرين في المصادر الإسلامية هو ورقة بن نوفل، ابن عم خديجة، الذي تخبرنا السيرة أنه: «تنصّر وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل.»[105] ولورقة مكانة خاصة في المادة الإسلامية التي تقدمه كأول شخص عرف المغزى الحقيقي لتجربة محمد التي حكاها لخديجه عن لقائه بجبريل، وكأول شخص أعلن نبوة محمد، وربما كأول مؤمن بها. ويحكي لنا ابن اسحاق كيف أن ورقة بن نوفل لقي محمدا وهو يطوف بالكعبة فسأله عما رأى وعندما حكى له قال ورقة: «والذي نفسي بيده، إنك لنبي هذه الأمة، ولقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى، ولتُكَذَّبَنَّه

---

(101) المصدر السابق، ج 7، ص 649.

(102) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ص 226.

(103) الطبري، تفسير الطبري، ج 7، ص 649. هذا خبر مضطرب ويختلط بخبر آخر شبيه يتصل بعبد الله بن أبي سرح سنتعرض له لاحقا.

(104) أنظر الشوكاني، فتح القدير، ج 3، ص 269.

(105) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 238.

ولتُؤْذَيَنَّه ولتُخْرَجَنَّه ولتقاتلنَّه، ولئن أنا أدركتُ هذا اليومَ لأنصرنّ الله نصرا يعلمه، ثم أدنى رأسه منه، فقبَّل يافوخه ... »[106] ونقرأ عن هذا اللقاء في رواية عندما تنطلق خديجة بمحمد وتأتي ورقة بن نوفل: «وكان ... يكتب الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عَمِيَ فقالت له خديجة يا بن عم اسمع من ابن أخيك فقال له ورقة يا بن أخي ماذا ترى فأخبره رسول الله ... خبر ما رأى فقال له ورقةُ هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى ياليتني فيها جَذَعا ليتني أكون حيا إذ يُخْرِجُكَ قومُك فقال رسول الله ... أومُخْرِجِيَّ هم قال نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عُوْدِيَ وإن يدركني يومُك أنصرك نصرا مؤزرا ... »[107]

ورغم أن ما يُنسب لورقة هنا يحمل إسقاطا واضحا،[108] إلا أن هذا يجب ألا يُغَيِّب عن أذهاننا أهميته الكبيرة عندما نبحث في مصادر محمد والمعارف التي توفرت له عن التراث اليهودي والمسيحي. فرغم أنه من المعقول أن نفترض أن اتصال محمد ببعض الرقيق النصراني كان مصدرا من مصادر معلوماته، إلا أنه من الصعب أن نعرف طبيعة هذه المعلومات ومدى علم هؤلاء الأرقاء بتراثهم الديني ومدى قدرتهم على التعبير عن معارفهم باللسان العربي (وبالتالي إشارة آية النحل: «لسان الذي يُلْحِدون إليه أعجميٌ»). إلا أن الأمر يختلف في حالة ورقة. فرغم أن معلوماتنا عنه شحيحة، إلا أنها تُلْقِي ضوءا كاشفا على شخص يبدو أنه لعب دورا أساسيا في تشكيل وعي محمد. فمن الواضح أن ورقة ينتمي لتلك الأقلية المتميزة من القرشيين الذين رفضوا وثنية قريش، ومن الواضح أنه كان من الباحثين عن الحقيقة والخلاص وأنه وجد ضالته في التوحيد اليهودي والمسيحي. وإنْ كان ما ترويه

(106) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 238.

(107) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 60. تضيف مادة البخاري بعد ذلك مباشرة: «ثم لم يَنْشَب ورقة أن تُوفي.» ونجد في مادة سيرة ابن هشام خبرا عن أن ورقة كان يمرّ ببلال أثناء تعذيبه ويؤازره معنويا (ج 1، ص 318)، وهو خبر على الأرجح موضوع، إذ من المستبعد أن يكون ورقة قد عاش إلى هذه الفترة المتأخرة بعد أن أعلن محمد نبوته وبدأ اضطهاد المستضعفين من أتباعه.

(108) إسقاط المصادر الإسلامية هذا يبلغ مداه في الشعر المنسوب لورقة، وهو شعر يحمل سمات انتحال واضحة. لنماذج هذا الشعر انظر الآلوسي، بلوغ الأرب، ج 2، ص 269–275.

المصادر عن معرفته بالعبرانية (أو السريانية)[109] صحيحا، فمن المعقول أن نفترض أنه كان من أعلم قريش وربما أعلم قريش بالتراث اليهودي والمسيحي. والأمر الآخر الذي من المعقول أن نفترضه هو أنه كانت توجد علاقة بين ورقة ومحمد بحكم قرابته من خديجة وقرابته من محمد نفسه، وبحكم تقارب مزاجهما الديني الرافض لوثنية قريش. وعلى ضوء هذا السياق من الممكن أن نذهب أبعد ونفترض أن علاقة محمد بورقة كانت في واقع الأمر علاقة وثيقة لعب فيها ورقة، وهو الشيخ المتفقه في تراث اليهودية والمسيحية، دورا هاما في تعريف محمد بهذا التراث. صحيح أننا لا نعرف كل التفاصيل هنا، إلا أن مجموع التفاصيل ليس بذي أهمية عندما يتعلق الأمر بالسعي للتعرف على الصورة العامة عندما تتوفر لنا معلومات، على شحها، تؤكد على الأمر الأساسي وهو معرفة ورقة بالتراث اليهودي والمسيحي. وبذا فإننا من الممكن أن نعتبر ورقة عاملا مبكرا وهاما في تكوين محمد وتعليمه وعنصرا لا نستطيع تجاهله في قصة الإسلام.[110] إلا أنه لو صح أن ورقة كان مسيحيا بالتحديد، ولا يوجد ما يمنع صحة ذلك، فإن أثره لم يصل درجة إقناع محمد باعتناق دينه. لقد كان هناك بالإضافة لتأثير اليهودية والمسيحية أثر آخر لعب دوره الحاسم في صياغة وعي محمد وكان حسب دليلنا التاريخي هو الأقرب إلى نفسه وهو الحنيفية.

الحنيفية

لم يصلنا عن الحنيفية إلا النذر اليسير، بالإضافة لآيات القرآن التي ترد فيها لفظتا «حنيفا» و «حنفاء». وترد لفظة «حنيفا» في عشرة مواضع، وفي سبعة من هذه المواضع ترد اللفظة مقترنة بإبراهيم وفي خمسة منها تقترن تحديدا بتعبير «ملة إبراهيم». أما الآيتان اللتان ترد فيهما لفظة «حنفاء» فإنهما تستخدمان اللفظة بمدلولها العام.[111]

---

(109) انظر ابن الأثير، أسد الغابة، ج 7، ص 83.

(110) من الآثار التي تكشف عن مكانة ورقة الخاصة في المصادر الإسلامية الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «أُرِيتُهُ في المنام وعليه ثياب بَيَاض ولو كان من أهل النار لكان عليه لباس غير ذلك» (الترمذي، سنن الترمذي، ج 4، ص 127)، والخبر الذي يروي: «سابَّ أخ لورقة رجلا فتناول الرجل ورقة فسبّه، فبلغ ذلك النبي ... فقال لأخيه: هل علمتَ أني رأيت لورقة جنة أو جنتين؟ فنهى رسول الله ... عن سبّه» ابن الأثير، أسد الغابة، ج 5، 417.

(111) يقول ابن منظور في لسان العرب تحت مادة (حنف): «أصل الحنف الاعوجاج في

وبناء على إشارات القرآن لملة إبراهيم وللحنيفية فقد حاولت المصادر الإسلامية أن تسبغ على الحنيفية بعدا تاريخيا يجعلها أصل التوحيد وأصل النبوة. وهكذا يخبرنا الشهرستاني أن الفِرَق في زمان إبراهيم قد انقسمت إلى صنفين، الصابئة والحنفاء، وأن هذا الانقسام كان مداره مسألة النبوة. فبينما ذهب الصابئة إلى أننا: «نحتاج في معرفة الله تعالى، ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها، وقربها من رب الأرباب. والجسماني بشر مثلنا: يأكل مما نأكل، ويشرب مما نشرب، يماثلنا في المادة والصورة ... »،[112] فأن الحنفاء قالوا: «إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية، ويمايزنا من حيث الروحانية، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية، ويلقي إلى نوع الإنسان بطرف البشرية ... »[113] إلا أن ما يقوله الشهرستاني يعكس على الأرجح المساجلات الدينية والفكرية في عصره (النصف الأول من القرن السادس/الثاني عشر) أكثر مما يعكس فترة زمانية ساحقة أو مساجلات دخل فيها الحنفاء قبيل ظهور الإسلام.

وعلى ضوء النذر اليسير من المعلومات المتوفرة عن الحنيفية يتضح لنا أنها كانت أحد تعابير تيار الرفض للوثنية العربية ونظامها الاعتقادي. ويبدو أن الحنيفية قد توسطت تيارين وسط العرب الذين رفضوا الوثنية، تيار الدهرية من ناحية وتيار الذين اعتنقوا اليهودية أو المسيحية من ناحية أخرى. والدهرية نزعة أشار لها القرآن في سورة الجاثية: «وقالوا ماهي إلا حياتُنا الدنيا نموت ونحيا وما يُهْلِكُنا إلا الدهرُ» (24:45).[114] وفي الحديث عن هذه النزعة يقول الشهرستاني إن من آمنوا بها: « ... أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيي، والدهر

الرِّجْل ... [أو] إقبال القدم بأصابعها على القدم الأخرى ... والحنيفُ المائلُ من خير إلى شرّ أو من شرّ إلى خير ...»

(112) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 230–231.

(113) المصدر السابق، ج 1، ص 231.

(114) صياغة القول المنسوب للدهرية في قراءة عبد الله بن مسعود هي: «وما يهلكنا إلا دهرٌ يمرّ»، انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 263.

المفني وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾ إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصرا للحياة والموت على تركبها وتحللها. فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر ... »[115] نحن إذن بإزاء نزعة فلسفية مادية في الأساس، وهي نزعة تعزو المصادرُ وصولها لدوائر قريش لتأثير مدينة الحيرة.[116]

إما الحنفاء فقد عبّروا في رفضهم للوثنية العربية عن موقف متميز، فرغم أنهم لم يعتنقوا اليهودية أو المسيحية، إلا أنهم انحازوا لإله هذين الدينين. وبإزاء موسى وعيسى كرمزين مركزيين للنبوة في اليهودية والمسيحية فإن الحنفاء لجأوا لإحياء رمز إبراهيم كرمز مركزي لعقيدتهم. ولا نعلم إن كان الحنفاء يؤمنون بوجود كتاب لإبراهيم أو ما أشار له القرآن لاحقا عندما تحدث عن «صحف إبراهيم» (19:87، الأعلى).[117] إلا أنه من الواضح أن مكانة إبراهيم هذه تكشف عن أثر يهودي على الحنفاء. وبالإضافة لهذا الأثر يمكننا أن نفترض أثرا مسيحيا هو أثر

---

(115) الملل والنحل، ج 2، ص 235.

(116) تشير المصادر أحيانا لهذه النزعة بالزندقة ويخبرنا ابن حبيب أن من تزندقوا من قريش هم: «صخر بن حرب أسلم وعقبة بن أبي معيط ضرب عنقه رسول الله ... صبرا منصرفه من بدر بالصفراء وأبىّ بن خلف قتله رسول الله ... بيده يوم أحد طعنه بالحربة ولم يقتل بيده عليه السلام غير أبىّ هذا، وأبو عزة [عمرو بن عبد الله الجمحي] ضرب عنقه بيده عليه السلام يوم أحد وقد كان عليه السلام أسره يوم بدر فشكا إليه العيال والفاقة فرقّ له عليه السلام ومنّ عليه وأخذ عليه عهدا أن لا يخرج عليه، فخرج يوم أحد يحض على رسول الله ... فضرب رسول الله ... عنقه بيده، والنضر بن الحارث بن كلدة أخو بني عبد الدار، وقتله رسول الله ... صبرا وكان له مؤذيا، ونُبيه ومنبه ابنا الحجاج بن عامر السهميان قتلا يوم بدر، والعاص بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي؛ تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة.» كتاب المنمق، ص 487–488.

(117) لا تذكر المصادر العبرية كتابا لإبراهيم، ولكن كان لابد للمادة التفسيرية الإسلامية أن تصطنع أساسا «تاريخيا» للإشارة القرآنية ولذا نقرأ في حديثٍ: «روى أبو ذر عن النبي ... أنه قال: وأنزل الله على إبراهيم عشر صحائف. قال قلت يارسول الله فما كانت صحف إبراهيم، قال: كانت أمثالا كلها ... منها: على العاقل ما لم يكن مغلوبا على عقله أن يكون له ساعات، ساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفكر فيها في صنع الله، وساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يخلو فيها بحاجته من الحلال في المطعم والمشرب ... » ابن الأثير، الكامل، ج 1، ص 94–95.

الرهبان والنساك على ممارساتهم.

دعنا ننظر عن كثب لبعض أعلام الحنيفية الذين ورد ذكرهم في مادة السيرة وكانوا على صلة ما بمحمد لنتلمس من خلال ما ورد عنهم بعض ملامح الحنيفية.[118]

أول هؤلاء الأعلام هو زيد بن عمرو بن نُفيل والذي يقول ابن إسحاق عنه إنه: «وقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة، وقال: أَعْبُد ربَّ إبراهيم؛ وبادى قومه بعيب ما هم عليه.»[119] وفي خبر لحُجير بن أبي إهاب نقرأ قوله: «رأيت زيد بن عمرو ... وهو يراقب الشمس، فإذا زالت استقبل الكعبة، فصلى ركعة وسجدتين ... »[120] ورغم أن المادة الإسلامية تخبرنا أنه كان حنيفيا يعبد رب إبراهيم ويقف باستقلال عن اليهودية والمسيحية، إلا أنها تصفه في نفس الوقت كشخص ساح باحثا عن الحقيقة وكواحد من المبشِّرين بمحمد. وربما يكون زيد بن عمرو قد ساح فعلا في طلب الحقيقة، إلا أن ما تحكيه المصادر الإسلامية من أخبار هذه السياحة يتسم بالسمات المألوفة للأخبار الموضوعة كما سنرى في الفصل التالي. وصورة الأخباريين عن زيد بن عمرو صورة تشع إيجابيةً، إلى حد أن البعض نسبوه للنبوة.[121] ويورد الطبري أن عامر بن ربيعة أقرأ محمدا السلام من زيد بن عمرو بعد الإسلام وعندها ترحّم محمد عليه وقال: «قد رأيته في الجنة يسحب ذيولا.»[122] وإقراء عامر بن ربيعة محمدا السلام من زيد بن عمرو يوحي بأنهما لم يتقابلا. إلا أن مادة الحديث تقدّم لنا ما ينفي ذلك وتحكي عن لقاء جمع بين زيد بن عمرو ومحمد.[123]

ومما يرويه الأخباريون أن زيدا حَمَلَ على وثنية قريش مما حدا بعمه الخطّاب أن

---

(118) للاطّلاع على قائمة بأسماء أبرز الأحناف الذين ترد أسماؤهم في المصادر انظر جواد علي، المفصل، ج 6، ص 463.

(119) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 225.

(120) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 3، ص 322.

(121) الآلوسي، بلوغ الأرب، ج 2، ص 248.

(122) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 296.

(123) البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 174. بشأن هذا الحديث انظر أدناه ص 89.

يؤذيه: «حتى أخرجه إلى أعلى مكة، فنزل حراء مقابل مكة، ووكّل به الخطابُ شبابا من شباب قريش وسفهاء من سفهائها، فقال لهم: لا تتركوه يدخل مكة؛ فكان لا يدخلها إلا سرا منهم، فإذا علموا بذلك آذنوا به الخطاب فأخرجوه وآذوه كراهيةَ أن يُفْسد عليهم دينَهم، وأن يتابعه أحدٌ منهم على فِرَاقه.»[124] إن تمسّك زيد بن عمرو بعقيدته واستعداده للدعوة لها بين قريش واحتكاك محمد به يجعلنا نميل لإضافته لورقة بن نوفل باعتباره صاحب أثر على محمد.

وبهجرة محمد إلى يثرب التقى بنمطين من الحنيفية: نمط قَبِل نبوته وسلطته الدينية ونمط رفض هذه النبوة وسلطتها. والنمط الأول يمثله أبو قيس بن أبي أنس والذي يقول لنا ابن اسحاق عنه إنه: «كان رجلا قد ترهّب في الجاهلية، ولبس المسوح، وفارق الأوثان، واغتسل من الجنابة وتطهّر من الحائض من النساء، وهمّ بالنصرانية، ثم أمسك عنها، ودخل بيتا له، فاتخذه مسجدا لا تدخله عليه فيه طامث ولا جُنب، وقال: أعبد رب إبراهيم، حين فارق الأوثان وكرهها، حتى قدم رسول الله ... المدينة، فأسلم وحسُن إسلامه، وهو شيخ كبير ... »[125]

أما النمط الآخر فيجسده أبو عامر بن صيفي. ويخبرنا الرواة عنه أنه كان قد: «ترهّب في الجاهلية ولبس المسوح.»[126] إلا أنه ما لبث أن اصطدم بمحمد ودخل في مواجهة معه حفظتها ذاكرة الأخباريين. يروي ابن اسحاق أن: «أبا عامر أتى رسول الله ... فقال: ما هذا الدين الذي جئتَ به؟ فقال: جئت بالحنيفية دين إبراهيم، قال: فأنا عليها؛ فقال له رسولُ الله ... إنك لستَ عليها؛ قال: بلى قال: إنك أدخلتَ يا محمد في الحنيفية ما ليس منها؛ قال: ما فعلتُ، ولكني جئت بها بيضاء نقية؛ قال: الكاذبُ أماته اللهُ طريدا غريبا وحيدا ... قال رسول الله ... أجل، فمن كذب ففعل الله تعالى ذلك به ... »[127] وما لبث أبو عامر بن صيفي أن خرج إلى مكة، وبعد فتح محمد لمكة خرج إلى الطائف، وبعد استسلام أهل الطائف خرج

(124) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 231.

(125) المصدر السابق، ج 2، 510.

(126) المصدر السابق، ج 2، ص 584.

(127) المصدر السابق، ج 2، ص 585–586.

إلى الشام حيث مات «طريدا غريبا وحيدا.»[128]

ولا نستبعد تأثير أبي عامر بن صيفي على شخص آخر يرد اسمه في مادة السيرة وهو أبو قيس بن الأسلت والذي يحكي لنا ابن اسحاق عنه أنه من: «أوس الله، وهم من الأوس بن حارثة ... وهو صيفي، وكان شاعرا لهم قائدا يستمعون منه ويُطيعونه، فوقف بهم عن الإسلام، فلم يزل على ذلك حتى هاجر رسول الله ... إلى المدينة، ومضى بدرٌ وأُحد والخندق ... »[129] ورغم أن ما يرويه ابن اسحاق يوحي بإسلامه بعد الخندق، إلا ما يرد عنه في مواضع أخرى يشير إلى أنه لم يسلم.[130] ونحن أميل إلى أنه ظل، مثل أبي عامر بن صيفي، متمسكا بموقفه الحنيفي الأصلي، وهو ما عكسه الشعر الذي رُوي على لسانه والذي يقول فيه: «ولكننا خُلِقْنا إذْ خُلِقْنا، حنيفا دينُنا عن كلّ جيل.»[131]

ويمكننا استنباط الكثير من عناصر الحنيفية من ثنايا المادة التي يرويها الأخباريون عن هذه النزعة وممثليها. فهناك الجانب الاعتقادي المتعلق بالتوحيد أو الإيمان برب إبراهيم. ولكن هناك أيضا مسألة نقاء هذه العقيدة الإبراهيمية وخلوها من التحريف، وبالتالي نسمع عن سياحات الحنفاء إلى الشام، حيث مركز اليهودية والمسيحية وحيث يلتقون بأحبار هذين الدينين الذين تقدمهم المصادر الإسلامية باعتبارهم حملة المعرفة الوثيقة عن الحنيفية. ولقد كان من الطبيعي أن يرتبط هذا الجانب العقيدي باعتزال الأوثان والذبائح المقدمة لها. وهذا العداء للذبائح الوثنية شبيه بعداء اليهودية لها. والإشارة لصلاة زيد بن عمرو إشارة ذات مغزى إذ أنها تدل على أن الحنيفية كانت تحمل عناصر نظام ديني من خلال تأكيدها على الجانب الشعائري. وفي الخبر عن صلاة زيد بن عمرو الذي أوردناه نلاحظ اجتماع عناصر زوال الشمس واستقبال الكعبة والركوع والسجود. ومن المحتمل أن تكون هذه العناصر إسقاطا إسلاميا. ولكن هناك ايضا احتمال أن تكون إشارة لطقوس حنيفية

(128) المصدر السابق، ج 2، ص 586. نرجح صحة هذه الأخبار عما حدث لأبي عامر بن صيفي، وإن كنا نستبعد قالب النبوءة الذي وضعها فيه ابن اسحاق.

(129) المصدر السابق، ج 2، ص 437–438.

(130) انظر مثلا ابن الأثير، أسد الغابة، ج 6، ص 250–251.

(131) ابن هشام، السيرة، ج 2، 438.

حقيقية، وأن هذه الطقوس هي ما تبناه محمد في اعتكافه وتحنّثه وأصبحت أساس الصلاة الإسلامية، وهو احتمال لا نستبعده.

ويقترن بالشعائر أمر آخر هو تقديس الكعبة. ورغم أن الكعبة كانت مركز عبادة الأوثان وذبائحها إلا أن تقديسها ظل فيما يبدو أمرا مجمعا عليه. وكان الحنفاء حسبما تروي الأخبار يحجّون، فنقرأ عن زيد بن عمرو مثلا أنه: «كان يحج فيقف بعرفة. وكان يلبي فيقول: لبيك لا شريك لك ولا ندّ لك ثم يدفع من عرفة ماشيا وهو يقول: لبيك متعبدا مرقوقا.»[132] ولا نعلم سبب ذلك التقديس للكعبة ومشاركة الوثنيين لطقس الحج، هل هو أثر متبق وعالق من آثار التراث الوثني أم هل هو أمر متعلق بقصة بناء إبراهيم للكعبة التي عبّر عنها القرآن فيما بعد (وهي قصة من الممكن أن يكون أصلها حنيفيا بغرض ربط شخص إبراهيم بالواقع العربي).

والإشارة لترهّب كل من أبي قيس بن أنس وأبي عامر بن صيفي ولبسهما المسوح، لو صحّت، تدل على أثر مسيحي. وهذا الأثر نلمسه أيضا في تقليد الاعتكاف في الكهوف والأماكن النائية وذلك بغية التعبّد والتأمل. وكان محمد من الذين تبعوا هذا التقليد الحنيفي عندما اعتكف بغار حراء (والإشارة لغار حراء في الخبر المروي أعلاه عن زيد بن عمرو، لو صحّت، تدل على أنه ربما اعتكف فيه أيضا). إلا أن النزعة الحنيفية على ما يبدو لم تكن تتحدث بصوت واحد، وإنما كانت تعبّر عن اتجاهات ورؤى أفرادها المختلفين. هذا هو ما يمكن أن نستخلصه من خبر الخلاف بين أبي عامر بن صيفي وأبي قيس بن الأسلت من ناحية ومحمد من الناحية الأخري، رغم أن مادة ابن اسحاق لا توفر لنا معلومات عن المسائل المحددة للخلاف. إلا أن ما يتضح من الأخبار أن الخلاف كان عميقا، ومن الواضح أنه لم يقتصر على المسائل المذهبية فقط وإنما كان له بعده السياسي أيضا.[133] وعمق هذا الخلاف وضراوته وشراسته ليست بالأمر المستغرب في حالة

(132) ابن كثير، السيرة النبوية، ج 1، ص 160.

(133) يخبرنا ابن إسحاق أن أبا عامر بن صيفي كان شريفا مطاعا وسط الأوس وأنه كان حليفا لعبد الله بن أُبى بن سلول (الذي سنتحدّث عنه بتفصيل في الفصل التاسع). ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 584–585.

من ينتمون لنفس الأديم الديني أو الفكري.[134]

وما يرد في الأخبار عن معارضة زيد بن عمرو لقتل الموءودة[135] يكشف عن حس المسئولية الأخلاقية وحس الإصلاح الاجتماعي عند الحنفاء، وهو حس كان له تأثيره على محمد وعلى رسالته فيما بعد. وفي حالة أبي قيس بن أبي أنس نرى كيف استحوذت فكرة الطهارة من النجاسة على خياله الديني واهتم بالتالي بالاغتسال من الجنابة والتطهر من الحائض من النساء وتجنب الطامث والجُنب. وتعبر هذه النزعة عن حس يظهر فيه الأثر اليهودي بوضوح، وهو حس انعكس أيضا فيما بعد على رسالة محمد.

ويقدم لنا المصدران الأوليان للإسلام، أي القرآن ومادة الحديث، صورة عن الحنيفية تختلف عن الصورة التي يقدمانها لأي عقيدة أخرى من حيث تماهي الإسلام معها. فالقرآن يقدم الحنيفية في معارضة الوثنية (أو الشرك) من ناحية، كما يرد في آية سورة النحل: «إن إبراهيم كان أُمةً قانتا لله حنيفا ولم يكُ من المشركين» (120:16)، ويقدمها من ناحية أخرى بالإضافة لمعارضة الشرك في معارضة اليهودية والمسيحية وتثبيت الإسلام كما يرد في آيتَي سورة آل عمران: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين. إن أوْلَى الناس بإبراهيم للذين اتَّبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله وَلِيُّ المؤمنين» (3:68–69). ويذهب القرآن لتقرير أن الحنيفية هي الدين الأصلي والأول والفطري، كما يرد في أية سورة الروم: «فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (30:30). وترد فكرة الدين الأصلي هذه في سياقٍ سجالي معادٍ لليهودية والمسيحية في مادة الحديث في حديث يطرح نفسه في موازاة القرآن. يروي أُبَىّ بن كعب أن: «رسول الله ... قال له: إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن، فقرأ عليه ‹لم يكن الذين كفروا› [البينة 1:98] وقرأ فيها: ‹إن ذاتَ

---

(134) كان أبو عامر بن صيفي مشهورا باسم الراهب، إلا أن محمدا قال لأصحابه بعد خلافهما: «لا تقولوا: الراهب، ولكن قولوا: الفاسق.» ابن هشام، المصدر السابق، ج 2، ص 585.

(135) تروي الأخبار أن زيدا كان: «يحيي الموءودة ويقول للرجل إذا أراد أن يقتل ابنته لا تقتلها أنا أكْفِيكَها مَؤُنَتَها فيأخذها فإذا ترعرعت قال لأبيها إن شِئْتَ دفعتُها إليك وإن شِئْتَ كَفَيْتُكَ مؤنتها.» البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 115.

الدينِ عند الله الحنيفيةُ المسلمةُ لا اليهوديةُ ولا النصرانيةُ ولا المجوسيةُ، من يعمل خيرا فلن يُكْفَرهُ ... »[136] وتبلغ خصوصية الحنيفية قمتها في الحديث الذي يقول: «قيل لرسول الله ... أيُّ الأديان أحبُّ إلى الله قال الحنيفية السمحة.»[137]

إن صورة الحنيفية التي يقدمها لنا القرآن ومادة الحديث والمكانة المتميزة التي تتمتع بها تدل، في رأينا، دلالة قوية على أن محمدا كان حنيفيا وأنه بدأ دعوة الإسلام على الأرجح كمشروع حنيفي. وهذا الافتراض يجعلنا نميل لصحة ما نُسب لمحمد من أقوال من أنه جاء بالحنيفية دين إبراهيم. إلا أن محمدا كان حنيفيا استطاع أن ينجز ما لم ينجزه أي حنيفي آخر لأنه أعطى الحنيفية، كتعبير عربي توحيدي، ما كانت تفتقده ـــ أعطاها نبوة عربية وكتابا عربيا، ثم بدأ يتحسّس خطواته لينتقل بها من أفقها المحدود جغرافيا لينقلها لأفق عالمي، وهو انتقال حقّقه أصحابه بعد موته.

(136) الترمذي، سنن الترمذي، ج 6، ص 190.

(137) ابن حنبل، المسند، ج 4، ص 17.

الفصل الثالث

نبوة محمد:
اللحظة التأسيسية

تناولنا في الفصلين السابقين سياق النبوة الكبير ونشأتها وتطورها في الشرق الأدنى ثم الأديان والتيارات التي سادت الجزيرة العربية وشكّلت السياق الذي نشأ فيه محمد وصاغ وعيه. وفي هذا الفصل سيتركز بحثنا على بداية نبوة محمد وكيف صوّرت المادة الإسلامية اللحظة التي ولدت فيها هذه النبوة.

نظرية النبوة

لقد أشرنا في مقدمة الفصل الثاني إلى أن النبوة في الإسلام اعتمدت على الميراث اليهودي والمسيحي وأنها ما كان من الممكن أن تنشأ وتعبر عن نفسها باللغة التي عبّرت عن نفسها من خلالها من غير هذا الميراث. إلا أن الإسلام لا يختلف عن اليهودية والمسيحية من حيث أنه ما لبث أن تطور لتصبح له «خصوصية» تميزه وتجعله دينا مستقلا. وأساس هذه الخصوصية هو ما نسميه هنا نظرية النبوة الإسلامية (مثلما تتجلى خصوصية اليهودية أيضا في نظرية النبوة اليهودية وتتجلى خصوصية المسيحية في نظرية نبوة/ألوهية عيسى).

ولقد أشرنا في الفصل الأول للعناصر الأربعة الأساسية لظاهرة النبوة كما تبدّت في نبوات الشرق الأدنى القديمة ونبوات الأديان التوحيدية وهي: المُرسِل، والرسول، والرسالة، و المخاطَب بالرسالة. وكما قلنا فإن المُرسِل في حالة الأديان التوحيدية أو مصدر الرسالة هو الإله المُشَخْصَن لهذه الأديان. وكما رأينا فإن هذا الإله إله «تاريخي» بمعنى أنه يدخل مجرى التاريخ البشري ويفعل فيه وينفعل به. وعندما نأتي لمستوى الرسول نجد أن النظرية الإسلامية قد ميّزت بين الرسول والنبي، إلا أن هذا التمييز

مجرد تمييز نظري وليست له قيمة حقيقية في حالة محمد الذي يصفه القرآن بأنه نبي ورسول، وبذا فإن اللفظين في واقع الأمر مترادفان في حقه. وعلى مستوى الرسالة والمخاطبين بالرسالة نجد أن اليهودية لم تخرج من إطارها المحدود الذي من الممكن أن يوصف بأنه قَبَلي أو قومي (إطار العبريين أو اليهود أو بني إسرائيل). أما في حالة المسيحية فإن رسالتها بدأت كتعبير يهودي وكان المخاطبون بها هم اليهود بالدرجة الأولى، إلا أنها ما لبثت أن كسرت إطارها اليهودي لتطرح نفسها كرسالة موجهة لكل «الأمم». وفي حالة الإسلام نجد أن مسيرته كانت شبيهة بمسيرة المسيحية، إذ أنه بدأ كرؤية محلية ما لبثت أن مدّدت أفقها لتصبح رؤية عالمية كما سنبيّن.

وبالإضافة للعناصر الأربعة العامة أعلاه فإننا من الممكن أن نضيف أربعة عناصر أخرى في حالة نظرية النبوة الإسلامية تتعلق بنبوة محمد (وإن كانت لا تقتصر عليها). وهذه العناصر الأربعة هي: الاصطفاء، ودلائل النبوة، والواسطة الجبريلية، والمركزية النبوية. ولقد تحدثنا عن الاصطفاء في الفصل الأول وقلنا إنه يتعلق باختيار الإله لشخص معين وتكليفه دون سائر البشر، وأن الإله ربما يصطفي النبي حتى قبل ميلاده. وضمن مفهوم الاصطفاء هذا تأتي الكثير من مواضيع نبوة محمد ومن أهمها خصوصيته التي سنناقشها في الفصل الثالث عشر. أما دلائل النبوة فتتعلق بالدرجة الأولى بمعجزات محمد. وعنصر الواسطة الجبريلية يتعلق بنمط الاتصال بين الله ومحمد كما تصفه المصادر. أما المركزية النبوية فتتعلق بعلاقة محمد بباقي الأنبياء وبعلاقة الإسلام بباقي الأديان، وهو جانب كان لابد لنظرية النبوة الإسلامية من معالجته لتقديم الإسلام كدين عالمي.

دعنا ننظر الآن لوظيفة نظرية النبوة الإسلامية ولبنيتها. تقوم وظيفة نظرية النبوة من ناحية على التدليل على النظرية العامة للنبوة (وهو تدليل يشمل الدفاع عن النبوة اليهودية والمسيحية) ومن ناحية أخرى على التدليل على نبوة محمد وخصوصيتها (وعلى هذا المستوى يقف الإسلام على أرضيته الخاصة وفي معارضة اليهودية والمسيحية). أما بنية النظرية فتتركّب من ثلاثة عناصر أساسية: عنصر التصوّر أو الاعتقاد وهو مجموع الأفكار التي تشكّل العمود الفقري للنظرية، وعنصر المنطق الداخلي للنظرية وهو مجموع الخيوط التي تربط الأفكار في بنية عامة متّسقة ومتماسكة، وعنصر الخيال وهو القوة المبدعة التي تنسج الأحداث التي تدعم

الأفكار وتسندها بتجسيدها ونقلها من منطقة التجريد لمنطقة الواقع المحسوس.

وفهم نظرية النبوة الإسلامية يتيح لنا مفتاحا حيويا ونحن نلج عالم المصادر الإسلامية، إذ أننا عندما نقرأ هذه المصادر نجد أنفسنا في واقع الأمر بإزاء (محمدين): بإزاء محمد التاريخي من ناحية وبإزاء محمد الذي انتجته نظرية النبوة من ناحية أخرى. وعندما نتحدث عن «محمد الذي انتجته نظرية النبوة» فإننا بالطبع نتحدث عن محمد «مصنوع» أو «مُرَكَّب»، وهو بهذه الصفة نتاج عنصر الخيال في نظرية النبوة. وعندما نفحص مصادر هذا الخيال فإننا نجده ينقسم إلى خيال صادر عن النبي وهو ما نسميه هنا بالخيال النبوي، وخيال صادر عن جماعة المؤمنين أو ما نسميه هنا بالخيال الإسلامي.

ومصدرا الخيال النبوي هما في نفس الوقت مصدرا الإسلام الأوليان، أي القرآن والأحاديث. ونلاحظ أن الخيال النبوي حسب مصدريه من الممكن أن يُقسّم لنوعين من الخيال: خيال قرآني وخيال نبوي يرتبط تحديدا بمادة الحديث، إلا أننا نستخدم تعبير الخيال النبوي أحيانا كتعبير عام يشمل النوعين. ولأن مادة الخيال النبوي لا تجيب على كل الأسئلة فقد كان من الطبيعي أن يلعب الخيال الإسلامي دوره وأن يضع الرواة مروياتهم التي مدّدت مادة الخيال النبوي وأضافت لها وعمّقتها وأسبغت عليها ما أسبغت من تفصيل وتعقيد. وتحوي نظرية النبوة تراتبية ذات سياقين: سياق يخضع فيه الخيال النبوي لبنية تصورية عامة وسبقية (والمنطق الداخلي لهذه البنية)، وسياق يخضع فيه الخيال الإسلامي للخيال النبوي ويكون تابعا له.

وحتى يتضح ما نعني دعنا نأخذ مثالا محددا من القرآن نرى فيه تداخل هذه العناصر الثلاثة: عنصر البنية التصورية العامة والسبقية وعنصر الخيال النبوي وعنصر الخيال الإسلامي. دعنا نأخذ كمثال آيات سورة الجن التي تحكي عن استماع نفر من الجن لمحمد وهو يتلو القرآن وماقاله هؤلاء الجن عن تجربتهم: «قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا. يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا. وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا. وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا. وأنا ظننا أن لن تقول الإنس والجن على الله كذبا. وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا. وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا. وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا. وأنا كنا نقعد منها

مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا. وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا. وأنا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قددا. وأنا ظننا أن لن نعجز الله في الأرض ولن نعجزه هربا. وأنا لما سمعنا الهدى آمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا. وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا» (72:1—14).

وأول ما نلاحظه هنا هو مستوى البنية التصورية العامة والسبقية ومنطقها الداخلي، فالعرب كانوا يؤمنون بوجود الجن والمنطق الداخلي لتصورهم كان يفترض إمكانية التواصل بين عالمهم المنظور وعالم الجن غير المنظور. وهكذا نرى أن هذا الخبر القرآني بعيد الاحتمال من غير هذه البنية التصورية السبقية، وأن هذا هو ما أتاح للخيال النبوي (الذي يعبّر عن نفسه كخيال قرآني في مثالنا) حكاية الخبر «كحدث» لا يختلف عن أي حدث من الأحداث المألوفة عن نفر محدّد من الجن تحدّثوا بحديث محدّد. ويأتي بعد ذلك الخيال الإسلامي الذي ينطلق مما قدمه الخيال القرآني ليرفده بتفاصيل جديدة. وهكذا نقرأ مثلا في مادة التفسير ما حكاه الضحّاك قائلا: «لم تُحرس السماء في الفترة بين عيسى ومحمد، فلما بعث الله محمدا ... حرست السماء الدنيا، ورُميت الشياطين بالشهب، فقال إبليس: لقد حدث في الأرض حدث، فأمر الجنّ فتفرّقت في الأرض لتأتيه بخبر ما حدث. وكان أوّل من بُعث نفر من أهل نصِيبين وهي أرض باليمن، وهم أشراف الجنّ وسادتهم، فبعثهم إلى تهامة وما يلي اليمن، فمضى أولئك النفر، فأتوا على الوادي، وادي نخلة ... فوجدوا به نبيّ الله ... يصلي صلاة الغداة، فسمعوه يتلو القرآن فلما حضروه، قالوا: أنصتوا، فلما قُضِيَ، يعني فُرغ من الصلاة، وَلَّوْا إلى قومهم منذرين ... »[1]

هذا يعني أن دراستنا للنبوة في الإسلام هي دراسة لمحمد التاريخي من ناحية ولمحمد الذي صنعه خيال نظرية النبوة من ناحية أخرى وللتداخل بين هذين (المحمدين). ونقطة البداية الطبيعية في هذه الدراسة تظل بلا شك هي محمد التاريخي. وفي هذا الفصل سنركز على «اللحظة التأسيسية» لنبوة محمد ونفحص مادة هذه اللحظة.

---

(1) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 259.

سياق محمد

تقدم لنا مادة السيرة الخطوط الأساسية التالية لحياة محمد قبل نبوته: تزوج عبد الله بن عبد المطلب آمنة بنت وهب وحملت منه بمحمد، إلا أن عبد الله توفي قبل ولادة محمد، وُلد محمد حوالى عام 570 م أو عام الفيل، اُسترضع وهو طفل في ديار بني سعد، ماتت آمنة عندما بلغ ست سنين فكفله جده عبد المطلب، توفي جده بعد عامين فكفله عمه أبو طالب، شهد وعمره أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة حرب الفِجار، تلقَّى التدريب على التجارة على يد عمه أبي طالب، خرج في تجارة إلى الشام في مال لخديجة بنت خويلد، تزوج خديجة وعمره خمس وعشرون سنة، كان يختلي بنفسه ويعتكف.

وكما أشرنا في الفصل الثاني فإن نقطة البداية الطبيعية في النظر لعلاقة محمد بالدين هي سياقه الوثني، إذ أنه كان في طفولته وشبابه (الباكر، على الأقل) وثنيا مثله مثل قومه. يقول الكلبي في حديثه عن العُزَّى إنها: «كانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويُهْدُون لها ويتقرّبون عندها بالذبح»، ويضيف: «وقد بلغنا أن رسول الله ... ذكرها يوما، فقال: لقد أهديتُ للعُزَّى شاةً عفراءَ وأنا على دين قومي.»[2] ونقرأ في مادة البخاري حديثا يرويه عبد الله بن عمر يقول إن محمدا: «لَقِيَ زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح وذاك قبل أن ينزل [عليه] الوحيّ فقدّم إليه رسول الله ... سُفْرةً فيها لحم فأبى أن يأكل منها ثم قال إني لا آكل مما تذبحون على أنصابكم ولا آكل إلا مما ذُكِرَ اسمُ الله عليه.»[3] ومن سياق الحديث نستخلص أن اللحم الذي قدّمه محمد لزيد بن عمرو قد ذُبح لصنم، وهو سياق يتضح في حديث آخر يرويه زيد بن حارثة ويقول فيه: «خرج رسول الله ... وهو مُرْدِفي إلى نصب من الأنصاب فذبحنا له شاة ووضعناها في التنور، حتى إذا نضجت استخرجناها فجعلناها في سفرتنا، ثم أقبل رسول الله ... يسير وهو مُرْدِفي في أيام الحر من مكة حتى إذا كنا بأعلى الوادي لَقِيَ فيه زيد بن عمرو بن نُفَيل، فحيا أحدهما الآخر بتحية الجاهلية، فقال له رسول الله: ما لي أرى قومك قد شَنِفُوكَ [أي ابغضوك]؟ ... وأناخ رسول الله ... البعير الذي كان تحته، ثم قدمنا إليه السفرة التي كان بها الشواء،

(2) الكلبي، كتاب الأصنام، ص 18–19.

(3) البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 174.

فقال: ما هذه؟ فقلنا: هذه شاةٌ ذبحناها لنصب كذا وكذا، فقال: إني لا آكل ما ذبح لغير الله.»[4] والنقطة الأخرى الهامة التي يحويها هذا الحديث وتستحق التوقف عند مغزاها هي سؤال محمد لزيد عن سبب بغض القرشيين له. إن ما يرد في هذا الحديث كسؤال يرد في خبر آخر كجملة من الممكن أن تُقرأ كجملة احتجاجية، إذ يقول محمد لزيد: «يا زيد، إنك فارقتَ دين قومك وشَتَمْتَ آلهتهم.»[5] ونحن لا نستبعد صحة هذا الخبر ونجد أنه لا يوجد منطقيا ما يمنعنا من افتراض أنه عكس مرحلة مبكرة في تطور محمد الديني. وإن كان من المنطقي أن نفترض أن مزاج محمد الديني في طوره المبكر كان مزاجا يعكس شخصية جادة ومتوقدة، وهذا هو الأمر الذي تكشف عنه سيرته اللاحقة، فمن الطبيعي أن نفترض أنه كان صادق التدين وهو على دين قومه، وليس من المستبعد أن يكون قد نشأ ظرفٌ وجد

(4) البيهقي، دلائل النبوة، ج 2، ص 125. يناقش السهيلي المشكلة التي من الممكن أن يثيرها الموقف الإسلامي التقليدي ويقول: «وفيه سؤال يقال كيف وفق الله زيدا إلى ترك أكل ما ذبح على النصب وما لم يذكر اسم الله عليه ورسول الله ... كان أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية لما ثبت الله؟ فالجواب من وجهين، أحدهما: أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلدح فقدمت إليه السفرة أن رسول الله ... أكل منها، وإنما في الحديث أن زيدا قال حين قدمت السفرة لا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه. الجواب الثاني: أن زيدا إنما فعل ذلك برأي رآه لا بشرع متقدم، وإنما تقدم شرع إبراهيم بتحريم الميتة لا بتحريم ما ذبح لغير الله، وإنما نزل تحريم ذلك في الإسلام. وبعض الأصوليين يقولون الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة. فإن قلنا بهذا، وقلنا إن رسول الله ... كان يأكل مما ذبح على النصب فإنما فعل أمرا مباحا، وإن كان لا يأكل منها فلا إشكال. وإن قلنا أيضا: إنها ليست على الإباحة ولا على التحريم، وهو الصحيح، فالذبائح خاصة لها أصل في تحليل الشرع المتقدم كالشاة والبعير ونحو ذلك مما أحله الله تعالى في دين من كان قبلنا، ولم يقدح في ذلك التحليل المتقدم ما ابتدعوه حتى جاء الإسلام، وأنزل الله سبحانه «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ» (الأنعام: 121). ألا ترى كيف بقيت ذبائح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم ولم يقدح في التحليل ما أحدثوه من الكفر وعبادة الصلبان فكذلك كان ما ذبحه أهل الأوثان محلا بالشرع المتقدم حتى خصه القرآن بالتحريم.» (الروض الأنف، ج 2، ص 232–233). عند تأمل ما يقوله السهيلي نجد أن المشاكل التي يثيرها والحلول المصطنعة التي يقترحها نشأت لانطلاقه من أرضية نظرية النبوة بدلا من أرضية الواقع الذي يشير لوثنية محمد في مقتبل حياته.

(5) يورد الجاحظ هذا الخبر في كتاب الأخبار في استعراضه لهجوم إبراهيم بن سيار النظام على تناقضات الأخباريين في روايتهم عن محمد. مقتبس في الحميري، الحور العين، ص 287.

نفسه فيه في وضع المنافح عن وثنية قومه بإزاء حملات زيد بن عمرو. ووثنية محمد واحتمال أن تكون بعض مظاهر سلوكه شبيهة بسلوك غيره من القرشيين مسائل لم يتحرّج بعض المفسرين من الإشارة لها. وهكذا، وفي معرض تفسير آيات سورة الشرح: «ألم نشرح لك صدرك. ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك» (94:1—3) فإن الضحَّاك يقول في تفسير «وزرك»: «يعني الشرك الذي كان فيه»، ويقول قتادة في تفسير «أنقض ظهرك»: «كانت للنبي ذنوب قد أثقلته، فغفرها الله له.»[6]

الأثر الحنيفي

والمراحل الأساسية التي مر بها محمد قبل نبوته (أو ما يسميه قتادة «منازله»)[7] تعكسها آيات التأمل الذاتي التي نجدها في سورة الضحى: «ألم يجدك يتيما فآوى. ووجدك ضالا فهدى. ووجدك عائلا فأغنى» (93:6—8). فالآية الأولى تعكس تجربة طفولته التي تيتّم فيها وعاش فيها في كفالة جده وعمه. والآية الثانية تعكس فترة وثنيته، ويقول السُّدِّي في شرحها: «كان على أمر قومه أربعين عاما.»[8] أما الآية الثالثة فتعكس مرحلة استقراره المالي والأسري بعد زواجه من خديجة.[9] ونحتاج لوقفة عند رأي السُّدِّي والذي يفترض أن محمدا كان وثنيا كل حياته إلى لحظة نبوته. ورغم أننا نقبل أن بداية محمد كانت وثنية، إلا أننا لا نستطيع أن نقبل رأي السُّدِّي، إذ أنه من المستبعد أن يكون ما تصفه آية الضحى بهداية محمد تحولا فجائيا نقله من وثني إلى نبي مؤسس للإسلام بين عشية وضحاها. إن ما تصفه الآية كان على الأرجح تحولا استغرق زمنا وهو تحوّل نقل محمدا للحنيفية، كما قلنا في الفصل السابق. ولقد أعطت الحنيفية محمدا، بمعتقداتها وممارساتها، عقيدة توحيدية حوّلته من وثنيته، ونظاما شعائريا عمّق شعوره الديني وطوّره، وحسّا اجتماعيا جعله يتعاطف مع المسحوقين اجتماعيا. ولا نعلم متى ترك محمد وثنيته واعتنق الحنيفية وما الذي حفزه لذلك، إذ أن معلوماتنا التاريخية عن هذه

(6) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 627 و ص 626 على التوالي.

(7) الطبري، المصدر السابق، ج 12، ص 625.

(8) الطبري، المصدر السابق، ج 12، ص 624.

(9) ذُكِر أن هذه الآية في مصحف عبد الله بن مسعود: «ووجدك عديما فآوى»، الطبري، المصدر السابق، ج 12، ص 625.

الفترة المبكرة في حياة محمد في غاية الشح.

ولقد أشرنا في الفصل السابق أن اعتكاف محمد كان على الأرجح بتأثير تقليد حنيفي. ومن الطبيعي أن يثور سؤال حول طبيعة عبادة محمد خلال فترة اعتكافه، وهي المسألة التي يقول ابن كثير في مناقشتها: «ولقد اختلف العلماء في تعبده ... قبل البعثة، هل كان على شرع أم لا؟ وما ذلك الشرع؟ فقيل: شرع نوح. وقيل: شرع إبراهيم. وهو الأشبه الأقوى. وقيل موسى. وقيل عيسى. وقيل: كل ما ثبت أنه شرع عنده اتبعه وعمل به.»[10] وهذه الإجابات التي اقترحها العلماء تنطلق من افتراضات نظرية النبوة أكثر من انطلاقها من الواقع المحتمل لتجربة محمد. ورغم غموض هذا الجانب من حياة محمد فإن ما يوضّحه في تقديرنا هو ما حدث بعده، وهذا هو ما يجعلنا نرجّح، كما أشرنا في الفصل السابق، أن ما مارسه محمد من عبادة في فترة اعتكافه اعتمد على ما طوّره الحنيفيون من عبادات وطقوس أصبحت، في رأينا، فيما بعد أساس عبادات الإسلام من صلاة وصوم وحج وزكاة وغيرها. ولقد تأثرت هذه العبادات باليهودية خاصة وبالمسيحية ولكنها كانت تحتوي أيضا على ملامحها الخاصة. إن الأمر الهام الذي يجب أن نضعه في اعتبارنا أن الحنيفية كانت حركة مستقلة، عكست حس العرب باستقلالهم وعدم تبعيتهم لليهود أو المسيحيين. ومن المحتمل أن هذا الحس الاستقلالي والتفرّدي قد ولّد في أفق الحنيفية نزعة نبوية، بمعنى أنه إن كان لدى باقي الأمم أنبياء فلماذا لا يكون للعرب نبيهم أيضا. ولعل هذا هو ما يفسّر ما نجده منسوبا لورقة بن نوفل عندما بشّر محمدا بأنه: «نبي هذه الأمة.»[11] وما نُسب لورقة هنا هو على الأرجح من نسج الخيال الإسلامي، إلا أن الدليل الحاسم على أن حنيفية محمد قد تطورت لتصبح نبوة عربية يأتي من القرآن نفسه، كما سنرى.

دلائل الإرهاص

دعنا نبدأ بحثنا عند نقطة بداية نبوة محمد. لا تختلف نبوة محمد عن نبوة موسى من حيث أنها تبدأ بحدث درامي يمثّل لحظتها التأسيسية. ولقد رأينا أن اللحظة

---

(10) ابن كثير، السيرة، ج 1، ص 392.

(11) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 238.

التأسيسية في حالة نبوة موسى هي لحظة مخاطبة يهوه له من وسط الشجيرة المشتعلة. وتقابل هذه اللحظة في نبوة محمد لحظة تجلّي جبريل له. هذه هي اللحظة التي ولدت فيها نبوة محمد وتمثّل نواة السيرة ومبدأها الحاكم الذي ينظّم كل عناصرها ــ فكل ما يحدث قبلها هو إرهاص وإعداد وتهيئة لها وكل ما يحدث بعدها هو برهان ودليل عليها حسب منطق نظرية النبوة. دعنا نبدأ بدلائل الإرهاص والإعداد والتهيئة أو ما يمكن أن نصفه بالدلائل القَبْلِيّة.

يقدّم لنا الخيال الإسلامي نوعين من الإرهاص بشأن الدلائل القَبْلِيّة: فهناك دلائل إرهاص ذات طبيعة عامة تتعلق بحالة مخاض تهييء العالم لاستقبال نبوة جديدة، وهناك دلائل إرهاص ذات طبيعة خاصة تتعلق بمحمد وتشير لنبوته الوشيكة.

دعنا نمثّل لدلائل الإرهاص العامة بقصة سلمان الفارسي وسعيه الروحي، وهي أكثر القصص تفصيلا وتوتّرا بالحياة في مادة الدلائل القَبْلِيّة. فسلمان يبدأ حياته مجوسيا في فارس ثم لا يلبث أن يعتنق المسيحية ويفرّ إلى بلاد الشام حيث يقوم على خدمة أسقف من الأساقفة. وعندما يموت أسقف الشام يتحوّل سلمان لأسقف في الموصل، وبعدها لأسقف في نصيبين، ثم أسقف في عمورية. وعندما يحضر الموت أسقف عمورية يطلب منه سلمان أن يوصي به إلى من هو في مثل صلاحه، ويقول له الأسقف: «والله ما أعلمه أصبح اليوم أحدٌ على مثل ما كنا عليه من الناس آمرك به أن تأتيه، ولكن قد أظلّ زمان نبي، وهو مبعوث بدين إبراهيم ... يخرج بأرض العرب، مُهاجَره إلى أرض بين حَرّتين، بينهما نخل به علامات لا تخفى، يأكل الهدية، ولا يأكل الصدقة، وبين كَتْفَيه خاتَم النبوة، فإن استطعت أن تلحق بتلك البلاد فافعل.»[12] ويبدو أن بعض الأخباريين رأوا ألا تنتهي رحلة سلمان المسيحية بموت صاحب عمورية وإنما بأعلى نقطة اندفاع للخيال، فقالوا إن صاحب عمورية أوصاه بالذهاب إلى الشام ليقابل: «رجلا بين غيضتين، يخرج في كل سنة من هذه الغيضة إلى هذه الغيضة مستجيزا، يعترضه ذوو الأسقام، فلا يدعو لأحد منهم إلا شُفي،

(12) المصدر السابق، ج 1، ص 218.

فاسأله عن هذا الدين الذي تبتغي، فهو يخبرك عنه.»[13] ويفعل سلمان ذلك، ويخبره رجل الغيضتين بما أخبره به صاحب عمورية. وعندما يحكي سلمان قصته لمحمد بعد إسلامه يقول له محمد: «لئن كنت صدقتني يا سلمان، لقد لقيتَ عيسى ابن مريم.»[14]

وحسب مادة السيرة فإن هذه المعرفة القَبْلِيّة بنبوة محمد لم تقتصر على رهبان النصارى وإنما عبّر عنها أيضا أحبار اليهود وكهان الوثنيين. فبشأن اليهود تورد مادة السيرة مثلا خبر رجل من يهود أهل الشام اسمه ابن الهَـيَّبان يأتي المدينة، ويقول لليهود عندما تحضره الوفاة: «يا معشر يهود، ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع؟ ... فإني إنما قَدِمْتُ هذه البلدة أتوكَّف خروج نبي قد أظلّ زمانه؛ وهذه البلدة مُهاجَره، فكنت أرجو أن يُبعث فأتبعه، وقد أظلَّكم زمانه، فلا تُسْبَقُنّ إليه يا معشر يهود، فإنه يُبعث بسفك الدماء، وسبي الذراري والنساء ممَّن خالفه، فلا يمنعكم ذلك منه ... »[15] ولا يلبث الرواة أن يحوّلوا ما يقوله ابن الهيبان في الدائرة الداخلية لليهود لإعلان يسمعه الكل، وهكذا نقرأ خبرا منسوبا لحسّان بن ثابت يقول فيه: «والله إني لغلام يَفَعة، ابن سبع سنين أو ثمان، أعقِل كلّ ما سمعت، إذ سمعتُ يهوديا يصرخ بأعلى صوته على أطَمة بيثرب: يا معشر يهود، حتى إذا اجتمعوا إليه، قالوا له: ويلك مالك؟ قال: طلع الليلة نجم أحمد الذي وُلد به.»[16]

وعندما يأتي الأمر لمعرفة الكهان فإن الخيال الإسلامي يقدّم صورة تتعدى الأفق البشري لتمتد لأفق يشمل الجن والطبيعة. فبينما علم أحبار اليهود ورهبان النصارى بأمر محمد مما: «وجدوا في كتبهم من صفته وصفة زمانه، وما كان من عهد أنبيائهم إليهم فيه»، فإن الكهان علموا بأمره مما: «أتتهم به الشياطين من الجن فيما تَسْترق من السمع ... فلما تقارب أمرُ رسول الله ... وحضر مبعثه، حُجبت الشياطينُ عن السمع، وحيل بينها وبين المقاعد التي كانت تقعد لاستراق السمع فيها، فرُموا

(13) المصدر السابق، ج 1، ص 221—222.

(14) المصدر السابق، ج 1، ص 222.

(15) المصدر السابق، ج 1، ص 213—214.

(16) المصدر السابق، ج 1، 159.

بالنجوم، فعرفت الجنّ أن ذلك لأمر حدث من أمر الله في العباد ... »[17] ومن الطبيعي أن يحوّل الخيال الإسلامي هذا الكلام العام لحدث ملموس وهكذا يروي لنا البخاري في حديث أن عمر بن الخطاب سأل كاهنا عما جاءته به جِنِّيَّتُهُ قبل الإسلام، فيقول الكاهن: «بينما أنا يوما في السوق جاءتني، أَعْرِفُ فيها الفَزَعَ، فقالت: ألم تَرَ الجِنَّ وإبلاسها، ويأسها من بعد إنكاسها، ولحوقها بالقِلاص وأحلاسها.» ويعزّز عمر ما يقوله الكاهن بحكاية تجربة شخصية مرّت به فيقول: «صَدَقَ، بينما أنا عند آلهتكم إذ جاء رجل بعجل فذبحه، فصرخ به صارخ لم أسمع صارخا قَطُّ أشدَّ صوتا منه، يقول: يا جليحْ أمرٌ نجيحْ، رجل فصيح يقول: لا إله إلا أنت، فوثب القوم، قلت: لا أبرحُ حتى أعلم ما وراء هذا، ثم نادى: يا جليحْ أمرٌ نجيحْ، رجل فصيح يقول: لا إله إلا الله، فقمتُ، فما نشِبنا أن قيل هذا نبيٌّ.»[18]

وفي موازاة دراما دلائل الإرهاص العامة هذه تتجلى دراما دلائل الإرهاص الخاصة المتعلقة بمحمد، وهي دراما تبدأ في التجلي في واقع الأمر حتى قبل ميلاده. وهكذا تحكي لنا مادة السيرة الآتي:

> ... ثم انصرف عبد المطلب آخذا بيد عبد الله، فمر به — فيما يزعمون — على امراة من بني أسد بن عبد العزى ... وهي أخت ورقة بن نوفل ... وهي عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه: أين تذهب يا عبد الله؟ قال: مع أبي، قالت: لك مثلُ الإبل التي نُحِرت عنك،[19] وقَعْ علَّي الآن، قال: أنا مع أبي، ولا أستطيع خِلافَه، ولا فراقه ... فزعموا أنه دخل على [آمنة بنت وهب] ... فوقَع عليها، فحملتْ برسول الله ... ثم خرج من عندها، فأتى المرأة التي عرضتْ عليه ما عرضتْ فقال لها: ما لك لا تَعْرِضين عليّ اليومَ ما كنتِ عرضْتِ عليّ بالأمس؟ قالت له: فارقك النورُ الذي كان معك بالأمس، فليس لي بك اليومَ حاجةٌ. وقد كانت تَسْمع من أخيها ورقةَ بن نَوْفل وكان قد تنصّر

---

(17) المصدر السابق، ج 1، ص 204.

(18) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 126.

(19) الإشارة هنا لنذر عبد المطلب ذبح ولد من أولاده، وخروج القِدْح عند ضربه أمام هُبَل على عبد الله، وفداء عبد المطلب لابنه بمائة من الإبل. لتفاصيل الخبر انظر ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 151—155.

واتّبع الكتب أنه سيكون في هذه الأمة نبي.[20]

ومن الطبيعي أن يحوّل الخيال الإسلامي الحَمْل بمحمد وولادته لحدث فريد. وهكذا نقرأ أن آمنة بنت وهب قالت: «لقد عَلِقْتُ به ... فما وجدتُ له مشقة حتى وضعتُه، فلما فَصَل مني خرج معه نور أضاء له ما بين المشرق إلى المغرب، ثم وقع على الأرض معتمدا على يديه ثم أخذ قبضة من تراب فقبضها ورفع رأسه إلى السماء ... »[21] وتقع في لحظة ولادته نفسها أحداث ذات مغزى جسيم، حسبما يحكي لنا البيهقي نقلا عن رواته: «لما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ... ارتجس إيوان كسرى، وسقطت منه أربع عشرة شرفة. وخمدت نار فارس، ولم تخمد قبل ذلك بألف عام، وغاضت بحيرةُ سَاوَة ... »[22]

وتظهر كرامات محمد وهو ما يزال رضيعا. ويلعب صوت حليمة السعدية، مرضعته من بني سعد، دورا هاما في عكس ما نسجه الخيال الإسلامي حول محمد الطفل. فحال أَخْذِها لمحمد الرضيع يمتلئ ثدياها الجافان باللبن ويشرب محمد وصبي حليمة حتى يرتويا، وعندما يقوم زوجها إلى ناقتهم المسنة التي لا ترشح بشيء يجدها حافلة، وتشرب حليمة وزوجها منها حتى ينتهيا رِيّا وشبعا. إلا أن أهمّ حدث يعكسه صوت حليمة هو حدث شق بطنه بعد سنتين من أخذها له والذي تقول عنه: « ... فوالله إنه ... لفي بَهْم لنا خلف بيوتنا، إذ أتانا أخوه يشتدّ، فقال لي ولأبيه: ذاك أخي القرشي قد أخذه رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعاه، فشقّا بطنه، فهما يسوطانه. قالت: فخرجت أنا وأبوه نحوه، فوجدناه قائما منتقعا وجهُه.

(20) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 155–157. وكما يحدث في حالة الكثير من هذه الأخبار التي ينسجها الخيال الإسلامي، فإننا نجد أكثر من رواية للحدث. وهكذا فإن ابن اسحاق يثبت رواية أخرى لا تعطي اسما للمرأة (السيرة، ج 1، ص 157)، بينما يورد ابن سعد رواية أخرى نقلا عن الكلبي تنسب الحدث لامرأة اسمها فاطمة بنت مُرّ: «كانت قد قرأت الكتب، وكان شباب قريش يتحدّثون إليها.» وفاطمة هذه تُعْرِضُ عن عبد الله بعد إتيانه آمنة وتقول له: «إني والله لست بصاحبة ريبة ولكني رأيت نور النبوة في وجهك فأردت أن يكون ذلك فيّ، وأبى الله إلا أن يجعله حيث جعله.» الطبقات، ج 1، ص 76–77.

(21) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 82.

(22) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 126–127.

قالت: فالتزمته والتزمه أبوه، فقلنا له: مالك يا بُنيّ؟ قال: جاءني رجلان عليهما ثياب بيض، فأضجعاني وشقَّا بطني، فالتمسا شيئا لا أدري ما هو. قالت: فرجعنا به إلى خِبائنا.»[23] وكما هو واضح فإن هذه الرواية التي يوردها ابن إسحاق تنقل الحدث بعيون الأطفال، بعينَي ابن حليمة وبعينَي محمد الطفل، وهي رواية لا يلبث ابن إسحاق أن يردفها برواية أخرى منسوبة لمحمد يقفز فيها الحدث من مستوى محاكاة خيال الأطفال لمستوى خيال أعلى، وهكذا نقرأ: «فبينا أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بَهْما لنا، إذ أتاني رجلان عليهما ثيابٌ بيض بطَست من ذهب مملوءة ثلجا، ثم أخذاني فشقَّا بطني، واستخرجا قلبي فشقَّاه، فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثلج حتى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه زِنْه بعشرة من أُمَّته، فوزنني بهم فوزنتهم، ثم قال: زِنْه بمئة من أُمَّته، فوزنني بهم فوزنتهم، ثم قال: زِنْه بألف من أُمَّته، فوزنني بهم فوزنتهم؛ فقال: دعه عنك، فوالله لو وزنتَه بأمَّته لوزنها.»[24]

ويختفي التفريق بين زاوية الطفل وزاوية الراشد أيضا في حديث منسوب لابن عباس وهو من أكثر الأحاديث انطلاقا في خياله. وفي هذا الحديث لا تجد حليمة محمدا منتقع الوجه وإنما محمدا مبتسما ضاحكا لا يلبث أن يحكي لها بثقة عن تجربته الممتعة قائلا: «بينا أنا الساعة قائم على إخوتي، إذ أتاني رهطٌ ثلاثة، بيد أحدهم إبريق فضة، وفي يد الثاني طست من زُمُرُّدة خضراء ملؤها ثلج، فأخذوني، فانطلقوا بي إلى ذروة الجبل، فأضجعوني على الجبل اضجاعا لطيفا، ثم شقّ من صدري إلى عانتي، وأنا أنظر إليه، فلم أجد لذلك حسّا ولا ألما، ثم أدخل يده في جوفي، فأخرج أحشاء بطني فغسلها بذلك الثلج ... وأدخل [الثاني] يده في جوفي، فانتزع قلبي وشقه، فأخرج منه نُكْتَة سوداء مملوءة بالدم، فرمى بها ... ثم حشاه بشيء كان معه، وردّه مكانه، ثم ختمه بخاتم من نور ... ثم دنا الثالث مني، فأمَرّ يده ما بين مفرق صدري إلى منتهى عانتي، قال الملك: زنوه بعشرة من أمته ... وتركوني قاعدا في مكاني هذا، ثم جعلوا يطيرون حتى دخلوا حيال السماء، وأنا أنظر إليهما، ولو شئت

(23) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 164—165.

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 166—167.

لأريتك موضع دخولها ... » وتأخذه حليمة للكاهن وعندما يخبره محمد بقصته يثب الكاهن على قدميه وينادي بأعلى صوته: «يا آل العرب، يا آل العرب من شر قد اقترب، اقتلوا هذا الغلام ... »[25]

ورغم أن خيال أحاديث شق الصدر يصف الملائكة دائما بهيئة بشرية إلا أننا نجد حديثا يرويه يحيى بن جَعْدَة يحيلهم لطيور كَرَاكي: «قال رسول الله ... إن ملكين جاءاني في صورة كُرْكِيَّيْن، معهما ثلج وبَرَد وماء بارد، فشرح أحدهما صدري، ومجّ الآخر بمنقاره فِيّه فغسله.»[26] وتتكرر صورة الطيور في حديث يرويه عُتْبَة بن عَبدٍ حيث يقول محمد: «أقبل إليّ طيران أبيضان، كأنهما نسران.»[27]

ورغم أن صوت حليمة يرتبط بدلائل ذات طبيعة خبرية في حدود ما ترى وتسمع، إلا أننا نأتي على خبر في مادة ابن سعد يتقاطع فيه صوتها مع دلائل أهل الكتاب ونقرأ أن: «أُمّ النبي ... لما دفعته إلى السعدية التي أرضعته قالت لها: احفظي ابني، وأخبرتها بما رأت، فمرّ بها اليهود، فقالت: ألا تحدثوني عن ابني هذا، فإني حملته كذا ووضعته كذا ورأيت كذا كما وصفت أ ُمُّه، فقال بعضهم لبعض: اقتلوه، فقالوا: أيتيم هو؟ فقالت: لا، هذا أبوه وأنا أمه، فقالوا: لو كان يتيما لقتلناه ... »[28]

إلا أن هناك صوتا آخر لدلائل أهل الكتاب كان ذا قيمة خاصة ومتميزة في مادة السيرة وهو صوت الراهب بَحِيرَى الذي يخبرنا الرواة أنه رأى محمدا وهو يافع بصحبة عمه أبي طالب في طريقهم إلى الشام. ويرى بَحِيرَى محمدا من صومعته وقد أظلّته غَمامة من بين القوم ويدعوهم لوليمة صنعها ويصرّ على حضور محمد رغم حداثة سنه: «فلما رآه بَحِيرَى جعل يلحظه لحظا شديدا وينظر إلى أشياء من جسده، قد كان يجِدُها عنده من صفته، حتى إذا فرغ القوم من طعامهم وتفرقوا، قام إليه بَحِيرَى ... فجعل يسأله عن أشياء من حاله في نومه وهيئته وأموره؛ فجعل رسول الله ... يُخبره، فيوافق ذلك ما عند بَحِيرَى من صفته، ثم نظر إلى

(25) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 141—142.

(26) المصدر السابق، ج 1، ص .146.

(27) المصدر السابق، ج 2، ص 7.

(28) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 92.

ظهره، فرأى خاتَم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده ... »[29] ويخبر بَحِيرَى أبا طالب بأن ابن أخيه سيكون له شأن عظيم ويحذره من اليهود فيسرع به أبو طالب عائدا إلى مكة.[30] وتكثّف السيرةُ شهادةَ بَحِيرَى هذه بإضافة شهادة راهب آخر يرى محمدا وهو رجل بالغ في رحلته في تجارة خديجة وقد نزل تحت شجرة يستظل بظلها ويسأل عنه ميسرة، غلام خديجة، ثم يقول له: «ما نزل تحت هذه الشجرة قطُّ إلا نبي.»[31] ويعطي الخيالُ الإسلامي ميسرةَ نفسَه صوتا مستقلا عندما يخبر خديجة بعد عودتهما عن الملكين اللذين أظلا محمدا من الشمس وهو على بعيره.[32]

ويمدّد الخيال الإسلامي دلائل الإرهاص الخاصة قبل اللحظة التأسيسية للطبيعة نفسها. وهكذا يروي لنا ابن إسحاق عن مصادره أن: «رسول الله ... حين أراده الله بكرامته، وابتداءه بالنبوة، كان إذا خرج لحاجته أبعد حتى تحسَّر عنه البيوتُ ويفضي إلى شعاب مكة وبطون أوديتها، فلا يمرّ رسول الله ... بحجر ولا شجر إلا قال: السلام عليك يا رسول الله. فيلتفت رسول الله ... حوله وعن يمينه وشماله وخلفه، فلا يرى إلا الشجر والحجارة ... »[33] وتصل هذه الظاهرة قمة تأكيدها عبر الخيال النبوي لما يشبه ملامسة حجر معين عندما نقرأ الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «إني لأعرف حجرا بمكة كان يُسَلِّمُ عليّ قبل أن أُبْعَثَ إني لأعرِفُه الآن.»[34]

---

(29) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 182.

(30) يروي لنا البيهقي عن الزهري هذا الخبر بشكل مختلف وإن احتفظ الخبران بنفس العناصر الأساسية: «فلما نَاهَزَ الحُلُم ارتحل به أبو طالب تاجرا قبل الشام، فلما نزل تيماء رآه حَبْرٌ من يهود تيماء، فقال لأبي طالب: ما هذا الغلام منك؟ قال: هو ابن أخي. قال: أشفيقٌ أنت عليه؟ قال: نعم. قال: فو الله لئن قدمت به الشام لا تَصِل به إلى أهلك أبدا، لَيَقْتُلَنَّهُ اليهود، إن هذا عدوهم. فرجع به أبو طالب من تيماء إلى مكة.» دلائل النبوة، ج 1، ص 89.

(31) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 188. يناقش السهيلي قول الراهب، الذي يعطيه اسم نسطور ليميزه عن بحيرى، ويقول إن المقصود به: «ما نزل تحتها هذه الساعة إلا نبي.» (الروض الأنف، ج 2، ص 151–152). وهذا نموذج على المشاكل التي يواجهها الخيال الإسلامي عندما يقدم ما لا يمكن احتماله في سياق الواقع الموضوعي، مثل هذه الشجرة وعلاقتها بالأنبياء.

(32) ابن هشام، المصدر السابق، ج 1، ص 188– 189.

(33) المصدر السابق، ج 1، ص 234.

(34) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1080.

وينقل الخيال الإسلامي الأمر لحدث «موضوعي» يشهده علي بن أبي طالب الذي يقول: «كنت مع النبي ... بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر إلا وهو يقول السلام عليك يا رسول الله.»[35]

وهكذا فإن مادة دلائل الإرهاص العامة والخاصة هذه تمهّد وتحشد للحظة القمة التي تليها أي اللحظة التأسيسية وما يتلو هذه اللحظة. دعنا نتجه بنظرنا الآن لاستقصاء هذه اللحظة التأسيسية واستكناهها.

جبريل

اللحظة التأسيسية لنبوة محمد كما قلنا كانت لحظة اتصال جبريل بمحمد أو لقائه به. واتصال الإنسان بعالم غير منظور لم يكن بالأمر غير المألوف في عالم محمد الوثني كما يتضح من وجود مؤسسة الكهانة التي لعبت دور الوسيط في الاتصال بهذا العالم. وارتباط نبوة محمد بجبريل تحديدا عنى أنها استندت على مرجعية يهودية مسيحية،[36] إلا أن ذلك لا يعني أن ذكر اسم جبريل كان غريب الوقع على القرشيين والعرب لأنهم كانوا في واقع الأمر قد ألفوا هذين الدينين بعض الأُلفة كما رأينا.

كيف نسج الخيال النبوي والخيال الإسلامي الحدث المركزي للّحظة التأسيسية (ومن الصعب الفصل بين الخيالين عندما يتعلق الأمر باللحظة التأسيسية)؟ دعنا

---

(35) الترمذي، سنن الترمذي، ج 6، ص 19.

(36) يُذكر جبريل أول ما يُذكر في سفر دانيال عندما يظهر له ليشرح له معنى رؤية رآها (8:15–19). ويظهر جبريل في إنجيل لوقا ليبشّر زكريا بميلاد ولده يحيي (1:10–20) ويظهر مرة ثانية ليبشّر مريم بميلاد عيسى (1:26–37). وفي الهجّادة التلمودية فإن جبريل رابع أربعة من الملائكة الكبار الذين يحيطون بالعرش، وهو أقل مقاما من ميكائيل لأن ميكائيل دائم الدفاع عن بني إسرائيل. وجبريل هو المَلَك الذي كلّفه الإله بتدمير سدوم، وهو (أو ميكائيل) الذي صارع يعقوب، وظهر لموسى في جبل حوريب. وميكائيل وجبريل كانا بين الملائكة الذين نزلوا مع الإله لجبل سيناء. ورغم تقدمهما بين الملائكة إلا أن كلاهما خاف من قبض روح موسى، مما اضطر الإله أن يقبض روحه بنفسه. وعندما يأتي المسيح فإن ميكائيل وجبريل سيكونان ضمن من يصطحبونه وسيصارعان الدجّال. ورغم أن ميكائيل مخلوق كله من ثلج وجبريل مخلوق كله من نار إلا أنهما لا يؤذيان بعضهما. انظر مادة:

"Michael and Gabriel", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 14, pp. 168–169.

نفحص ذلك على ضوء مادة الطبري الذي يعتمد على ابن اسحاق ومصادر أخرى. يقدم لنا الطبري مادته عبر أربع روايات هي روايات عائشة وعبد الله بن شدّاد وعُبيد ابن عُمير وجابر بن عبد الله. ولأن رواية عبيد بن عمير هي أكثر هذه الروايات شمولا وتفصيلا فسنوردها بكاملها ونقارن باقي الروايات بها.

تحكي رواية عُبيد بن عُمير خبر اتصال جبريل بمحمد ولقائه به كالآتي:

> ... خرج رسولُ الله ... إلى حِراء، كما كان يخرج لجواره ومعه أهلُه، حتى إذا كانت الليلةُ التي أكرمه اللهُ فيها برسالته ... جاءه جبريل بأمر الله فقال رسول الله ... فجاءني وأنا نائم بِنَمَط [وعاء كالسلّة] من ديباج [حرير]، فيه كتاب، فقال: اقرأ، فقلت: ما أقرأ؟ فغتّني [حَبَس نَفَسي]، حتى ظننتُ أنه الموت، ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت: ماذا أقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود إليّ بمثل ما صنع بي؛ قال: «اقرأ باسم ربِّك الذي خَلَقَ» إلى قوله: «علَّم الإنسان ما لم يعلم»، قال: فقرأته، قال: ثم انتهى، ثم انصرف عني وهببتُ من نومي؛ وكأنما كتب في قلبي كتابا. قال [محمد]: ولم يكن من خَلْق الله أحدٌ أبغضَ إليّ من شاعر أو مجنون؛ كنت لا أطيق أن أنظر إليهما ،قال: قلت إن الأبْعَدَ — يعني نفسه — لشاعر أو مجنون،[37] لا تحدّث بها عنّي قريش أبدا ! لأعمدنّ إلى حالِقٍ من الجبل فلأطرحنّ نفسي منه فلأقتلنّها فلأستريحنّ. قال: فخرجت أريد ذلك؛ حتى إذا كنت في وسط من الجبل؛ سمعت صوتا من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبريل، قال: فرفعتُ رأسي إلى السماء، فإذا جَبْرئيلُ في صورة رجل صافّ قدميه في أفق السماء، يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبرئيل. قال: فوقفت أنظر إليه، وشغلني ذلك عما أردت؛ فما أتقدّم وما أتأخّر؛ وجعلتُ أصرف وجهي عنه في آفاق السماء فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك؛ فما زلتُ واقفا ما أتقدّم أمامي، ولا أرجع ورائي؛ حتى بعثتْ خديجة رسلَها في طلبي؛ حتى بلغوا مكّة ورجعوا إليها وأنا واقف في مكاني. ثم انصرف عني وانصرفت راجعا إلى أهلي ... [38]

(37) هذه الجملة خارجة عن سياقها الحقيقي وترد في واقع الأمر مرة أخرى عقب نهاية هذا الاقتباس عندما يعود محمد لخديجة وتسأله: «أين كنت؟ فوالله لقد بعثتُ رسلي في طلبك، حتى بلغوا مكة ورجعوا إليَّ» فيقول لها: «إن الأبعد لشاعر أو مجنون».

(38) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 300–301.

عندما نتأمل رواية عُبيد بن عُمير هذه نجد أنها رواية ذات شحنة درامية عالية، وهو أمر متوقع على ضوء الحدث الذي تصفه. وعنصرا الشخصية الدرامية فيها هما بالطبع محمد وجبريل. ومادة الطبري (وقبلها مادة ابن اسحاق) تضمّ خبرين للقاء محمد بجبريل (رمزنا لهما بـ (ا) و(ب) أدناه) وتدمجهما في حكاية متصلة وإن فصل بينهما فاصل يصف حالة محمد الذهنية والنفسية. وعناصر الخبرين هي:

(ا)

1 محمد في غار حِراء
2 (محمد ينام)
3 محمد يري جبريلَ ومعه كتاب
4 جبريل يطلب من محمد أن يقرأ
5 محمد يقول: ما أقرأ؟
6 جبريل يغُتّ محمدا
7 جبريل يطلق محمدا ويطلب منه أن يقرأ
8 محمد يقول: ما أقرأ؟
9 جبريل يغُتّ محمدا
10 جبريل يطلق محمدا ويطلب منه أن يقرأ
11 محمد يقول: ماذا أقرأ؟
12 جبريل يغُتّ محمدا
13 جبريل يطلق محمدا ويطلب منه أن يقرأ
14 محمد يقول: ماذا أقرأ؟
15 جبريل يقول: «اقرأ باسم ربِّك الذي خلق»[39]
16 محمد يقرأ
17 جبريل ينصرف
18 محمد يستيقظ من نومه

(39) اعتمدنا في التكرار هنا على رواية ابن اسحاق في سيرة ابن هشام (ج 1، ص 236–237) التي لا يوردها الطبري حرفيا في الاقتباس الذي نقلناه.

(فاصل)

19 محمد يفكّر في الانتحار

20 محمد يخرج ليلقي بنفسه من جبل مرتفع

(ب)

21 محمد يسمع صوتا من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبريل

22 محمد يرى جبريل في صورة رجل في أفق السماء

23 محمد يثبت في مكانه لا يتحرك

24 جبريل ينصرف

25 محمد ينصرف عائدا لخديجة

أما عناصر خبر عائشة(40) فهي كالآتي:

(أ)

1 محمد في غار حِراء

2 جبريل يفاجيء محمدا

3 جبريل يقول: يا محمد، أنت رسول الله

4 محمد يجثو لركبته ويزحف وهو يرتجف

(فاصل)

5 محمد يدخل على خديجة

6 محمد يقول: زملوني، زملوني، حتى يذهب عنه الرَّوْع

(ب)

7 جبريل يأتي محمدا

8 جبريل يقول: يا محمد، أنت رسول الله

(فاصل)

9 محمد يَهُمُّ أن يطرح نفسه من حالِق من جبل

(40) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 298.

(جـ)

10 جبريل يتبدّى لمحمد حين يَهُمُّ بذلك

11 جبريل يقول: يا محمد، أنا جبريل، وأنت رسول الله

12 جبريل يقول: اقرأ

13 محمد يقول: ما أقرأ؟

14 جبريل يغُتّ محمدا ثلاث مرات

15 جبريل يقول: «اقرأ باسم ربِّك الذي خلق»

16 محمد يقرأ

17 محمد يأتي خديجة

وعناصر خبر عبد الله بن شداد[41] كما يورده الطبري كالآتي:

1 جبريل يأتي محمدا

2 جبريل يقول: يا محمد، اقرأ

3 محمد يقول: ما أقرأ؟

4 جبريل يضُمّ (أو يغُمّ) محمدا

5 جبريل يقول: يا محمد، اقرأ

6 محمد يقول: وما أقرأ؟

7 جبريل يقول: «اقرأ باسم ربِّك الذي خلق ... ما لم يعلم»

8 محمد يأتي خديجة

ويورد الطبري روايتين عن جابر[42] سنشير لهما بـ (ا) و (ب) وعناصرهما كالآتي:

1 محمد في حِراء، (ا) و (ب)

2 محمد يهبط لبطن وادي حِراء، (ا) و (ب)

3 — محمد يُنادى، (ا)

(41) المصدر السابق، ج 2، ص 299.

(42) المصدر السابق، ج 2، ص 303–304.

	—	محمد يسمع صوتا، (ب)
4		محمد ينظر عن يمينه وعن شماله فلا يرى شيئا، (ا) و (ب)
5		محمد ينظر أمامه وخلفه فلا يرى شيئا، (ا) و (ب)
6		محمد ينظر فوقه، (ا) و (ب)
7	—	محمد يراه جالسا على عرش بين السماء والأرض، (ا)
	—	محمد يرى شيئا، (ب)
8		محمد يُصاب بالمفاجأة أو الخشية (ا)
9		محمد يرجع لخديجة، (ا) و (ب)
10	—	محمد يقول: دثروني (ا)
	—	محمد يقول: دثروني، وصبوا عليّ ماءً، (ب)
11	—	محمد يُصبّ عليه ماءٌ، (ا)
	—	محمد يُدثّر ويُصبّ عليه ماءٌ بارد، (ب)
12	—	تُنْزَل على محمد «يا أيها المدّثر»، (ا) و (ب)

هذه الأخبار لا تحدثنا فقط عن اللحظة التأسيسية وما حدث فيها ولكنها تجيب أيضا على سؤال ثار حوله خلاف بين المسلمين الأوائل بشأن أي القرآن جاء أولا. وأخبار عُبيد وعائشة وعبد الله تتفق على أنها أول آيات سورة العلق (96)، وهو الرأي الذي يعكس إجماع غالبية العلماء، بينما يذهب خبر جابر أنها أول آيات سورة المدّثر (74). والفرق الآخر بين هذه الأخبار الثلاثة وخبر جابر أن جابر لا يذكر اسم جبريل، وهو ابهام يصل مداه في الرواية (ب) لخبره حيث يروي على لسان محمد: «فرفعت رأسي، فرأيت شيئا.» وعندما ننظر لما تشير له الرواية (ا) وتصفه بأنه: «جالس على عرش بين السماء والأرض» فمن الممكن بالطبع أن نفترض أن الحديث يشير لجبريل وأن اسمه لا يُذكر صراحة باعتبار أن متلّقي الحديث يعرف أن المشار إليه هو جبريل.[43]

إلا أن حديث جابر، رغم خروجه على إجماع أن آيات العلق هي أول القرآن،

(43) ترد إحدى روايات هذا الحديث في صحيح مسلم مع الإضافة الشرحية: «يعني جبريلَ». وفي رواية أخري نجد بدلا من الضمير «هو» كلمة المَلَك. انظر صحيح مسلم، ج 1، ص 85.

له قيمة خاصة عندما ننظر لهذه المادة من زاوية الخيال النبوي والخيال الإسلامي. فالرواية (ب) من حديثه والتي يصف فيها ما رآه بأنه «شيء» تقدّم لنا أكثر الصور أولية وبساطة، وهي صورة تقفز في الرواية (ا) لمستوى أعلى من التفصيل عندما يصف محمد ما يراه بأنه جالس: «على عرش بين السماء والأرض.» إلا أن هذا الشيء غير المتعيّن في حديث جابر يصبح في باقي الأحاديث شخصا متعيّنا هو المَلَك جبريل. وتَعَيُّن جبريل هذا يتم على مستويين. المستوى الأول هو تعيّنه الاسمي — فاسم الملك الذي يأتي لمحمد هو جبريل، وجبريل في واقع الأمر يعيّن نفسه ذاتيا في حَدِيثَي عُبيد وعائشة ويقول إنه جبريل. أما المستوى الثاني فهو التعيّن الوصفي، وهذا هو ما نجده في الخبر (ب) من حديث عُبيد حيث يرى محمدٌ جبريلَ: «في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء.» وهذه الصورة الصريحة لجبريل كرجل نجدها مضمّنة في حَدِيثَي عائشة وعبد الله، بل ويمكننا القول حتى في حديث جابر الذي يستخدم ضمير المذكر الغائب «هو».

وبينما يؤكّد حديث جابر والخبر (ب) من حديث عُبيد على عنصر التباعد المكاني بين محمد وجبريل، إذ نرى محمدا في الأرض وجبريل في أفق السماء، فإن الخبر (ا) في حديث عُبيد وحَدِيثَي عائشة وعبد الله كلها تؤكّد على عنصر التقارب المكاني بين محمد وجبريل الذي يصل حد الالتصاق عندما «يغتّ» جبريلُ محمدا و«يضمّه» إلى أن يبلغ منه الجهد ويشعر أنه على وشك الموت. والخيال النبوي والإسلامي لا يقتصر على «تجسيد» جبريل وتصويره في صورة رجل ولكنه «يشخصنه» أيضا، إذ يقدّمه لنا كشخص يتحرك ويفعل ويتحدث. والحدث المركزي في هذه الأحاديث (ما عدا حديث جابر) هو قول جبريل لمحمد «اقرأ» ومعاناة محمد قبل اتيانه بأول قرآن. ويسبق هذا الحدث المركزي في حديث عائشة كما يورده الطبري لقاءٌ سابقٌ يأتي فيه جبريلُ لمحمد ليعلن له فيه أنه رسول الله، ويصاب محمد بالرَّوْع ويلجأ لخديجة التي تزمّله. وما يورده الطبري على لسان عائشة هو في واقع الأمر خبر مركّب، تظهر أجزاؤه في الأحاديث الأخرى. وجبريلُ الذي يظهر في الحدث المركزي هو جبريلُ «رؤية منامية» في حديث عُبيد وجبريلُ «رؤية حسية» في باقي الأحاديث، وفي الغالب أن جبريل الذي يظهر في حديث عُبيد ينتمي لمرحلة أقدم من مراحل تشكيل نظرية النبوة. ويضيف عُبيد عنصرا آخر يبدو أنه أيضا من العناصر المبكرة، وهو أن جبريلَ يأتي

محمدا: «بنمط من ديباج فيه كتاب.» ولأن هذا العنصر يوحي بأن محمدا كان يعرف القراءة، مما يجعله متصادما مع موقف نظرية النبوة الذي ما لبث أن ثبّت أقدامه وأصبح يصرّ على «أمية» محمد الكتابية، فقد كان من الطبيعي أن يتوارى ولا يظهر في باقي الأحاديث.

عناصر اللحظة التأسيسية

وباختزال اللحظة التأسيسية لعناصرها الأساسية فإننا نجد أن هذه العناصر هي: محمد والمَلَك والقرآن. وبما أن نبوة محمد تعني أن محمدا كنبي يأتي بالقرآن لمن يتلقون نبوتَه، فإن «الموضوعي» في تجربة المتلّقي الذي عاصر محمدا هو محمد نفسه والنص الذي يقدمه محمد، ويبقي المَلَك عنصرا «ذاتيا» ينتمي لتجربة محمد وعالمه الخاص. وعلى مستوى كل عنصر من عناصر اللحظة التأسيسية انطرحت مشكلة كان لابد لمادة اللحظة التأسيسية من أن تعالجها.

فعلى مستوى محمد تكشف مادة اللحظة التأسيسية عن دخوله في شكٍّ في نبوته. فهو يقول لخديجة: «يا خديجةُ، إني أسمع صوتا وأرى ضوءا وإني أخشى أن يكون فيّ جُنُنٌ.»[44] فكيف يستطيع محمد أن يتأكد حقّا من أنه ليس بمجنون ومن أن من جاءه مَلَك وليس بشيطان؟ وتبلغ حالته الذهنية والنفسية، كما رأينا في حَدِيثَي عُبيد وعائشة أعلاه، درجة التفكير في الانتحار، وهي حالة نجد وصفا لتوترها وانفراجها في حديث الزهري: «فجعل يعدو إلى شواهق الجبال ليتردى منها، فكلما أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل ... فيقول: إنك نبي الله، فيسكن جأشه، وتسكن نفسه ... »[45]

ورغم أن منطق نظرية النبوة يكفيه أن يتلقّى محمدٌ التطمين والتوكيد من

(44) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 165. في رواية أخرى لهذا الحديث يوردها ابن سعد في نفس الصفحة نقرأ: «يا خديجةُ، إني أرى ضوءا وأسمع صوتا، لقد خشيت أن أكون كاهنا». وفي خبر منسوب لابن عباس تصبح هذه التجربة تعبيرا عن مرحلة كاملة ممتدة قبل تجربة القرآن إذ يقول: «أقام النبي ... بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء ويسمع الصوت، وثماني سنين يوحى إليه.» ابن كثير، السيرة، ج 1، ص 390.

(45) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 297.

جبريل،[46] إلا أن مادة اللحظة التأسيسية تضيف تطمينا وتوكيدا من خديجة من ناحية ومن ورقة بن نوفل من ناحية أخرى.[47] وصوتا خديجة وورقة هذان موجّهان على مستوى معين لمتلّقي مادة السيرة الذي لابد أن تعطيه السيرة دليلا موضوعيا وخارجيا يسند تجربة محمد الذاتية. وسنعود لخديجة وورقة أدناه.

وعلى مستوى المَلَك تثور مشكلة هُوِيَتّه من ناحية ومشكلة كيفية اتصاله بمحمد من ناحية أخرى. ولقد رأينا في أحاديث مادة الطبري أن أحاديث عُبيد وعائشة وعبد الله كلها تتحدث عن جبريل وأن حديث جابر لا يُسمي المَلَك، حتى عندما يشير إليه صراحة في إحدى رواياته بأنه مَلَك.[48] ويبدو أنه كان هناك رأي مبكر ذهب إلى أن محمدا: «كان معه إسرافيل ثلاث سنين، ثم عُزل عنه إسرافيل وأُقرن به جبريل ... »[49] إلا أن هذا الرأي لم يصمد أمام ما لبث أن أصبح إجماعا على ربط نبوة محمد ربطا وثيقا بجبريل، وهو أمر سنتعرض له لاحقا في الفصل الثامن.

أما بشأن كيفية اتصال المَلَك بمحمد فإن الخيال الإسلامي يقّدم لنا كما رأينا روايتين متعارضتين بشأن اللحظة التأسيسية، رواية أن محمدا رأى الملك في حُلْم ورواية أنه شاهده مشاهدة حسية. ولقد حاول البعض التوفيق بين الروايتين باصطناع قاعدة عامة كقول علقمة بن قيس: «إن أول ما يُؤتى به الأنبياء في المنام حتى تهدأ قلوبهم، ثم ينزل الوحي بعد.»[50] إلا أن ما نلاحظه في أحاديث اللحظة التأسيسية أنها تُجْمِعُ على الطبيعة الحسية لهذا اللقاء، وهذا أمر متوقع لأن اللقاء الحسي ومشاهدة جبريل مشاهدة عينية أقوى توكيدا لحقيقة هذه اللحظة التأسيسية وتفرّدها.

وعندما نأتي لقرآن اللحظة التأسيسية تواجهنا مشكلة أول قرآن تلقاه محمد.

---

(46) وموقف التطمين والتوكيد هذا يعكسه القرآن في آيات سورة التكوير التي تقول: «إنه لقولُ رسول كريم. ذي قوة عند ذي العرش مكين. مُطاع ثم أمين. وما صاحبُكُم بمجنون. ولقد رآه بالأفق المبين. وما هو على الغيب بضنين. وما هو بقول شيطان رجيم» (81:19—25).

(47) انظر ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 238.

(48) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 297.

(49) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 161.

(50) ابن كثير، السيرة، ج 1، ص 389.

وتُجْمِعُ أحاديثُ اللحظة التأسيسية أن أول ما جاء من القرآن هو آيات سورة العلق التي تقول: «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم» (96:1—5). وكما رأينا، فإن جابرا شذّ عن هذا الإجماع وأصرّ أن أول ما جاء من القرآن هو آيات سورة المدّثر التي تقول: «يا أيّها المدّثر. قُمْ فأنذِر. وربّك فكبّر. وثيابك فطهّر. والرُّجز فاهجُر» (74:1—5). ولقد حاول ابن حِبّان التوفيق بين الموقفين وقال: «لا تضادَّ بين الحديثين؛ بل أول ما نزل ‹اقرأ باسم ربك الذي خلق› بغار حراء، فلما رجع إلى خديجة ... وصبّت عليه الماء البارد، أنزل الله عليه في بيت خديجة ‹يا أيّها المدّثر› فظهر أنه لما نزل عليه ‹اقرأ› رجع فتدثّر، فأنزل عليه ‹يا أيّها المدّثر›.»[51] وظهرت نزعة توفيقية أخرى ذات طبيعة وظيفية ذهبت إلى أن أول ما جاء للنبوة هو آيات العلق وأن أول ما جاء للرسالة هو آيات المدّثر، باعتبار أن تكليف محمد في آيات العلق هو تكليف خاص بينما أن تكليفه في آيات المدّثر هو تكليف عام.[52] وهذان الرأيان التوفيقيان في الظاهر يسندان في واقع الأمر موقف الأغلبية، وهذا ظاهر في قول ابن حِبّان ومضمّن في الرأي الوظيفي إذ أن النبوة، حسب نظرية النبوة، سابقة على الرسالة وشرط لها. وليس هناك في واقع الأمر من سبيل إلى التوفيق هنا، إذ أن منطلق حديث جابر هو معارضة من يقولون إن آيات العلق هي أول ما جاء من القرآن وإصراره أن آيات المدّثر هي أول ما جاء إطلاقا. وهكذا فإن قرآن اللحظة التأسيسية يترك الباحث أمام واحد من خيارين: إما قبول قول الأغلبية وإما الانحياز لقول جابر.

وبالإضافة لمحمد وجبريل باعتبارهما الشخصيتين الرئيسيتين في أحداث اللحظة التأسيسية، فإن مادة اللحظة التأسيسية تشمل شخصيتين مساعدتين هما خديجة وورقة بن نوفل اللذان يلعبان دورا هاما في تطمين محمد وتثبيته كما أشرنا أعلاه. دعنا ننظر لدورهما بشيء من التفصيل.

عندما يأتي محمد لخديجة مرتاعا ومرتجفا بعد تجربة لقائه بجبريل ويخبرها بخبره وخشيته على نفسه، فإنها تطمئنه بأن الله لن يخزيه وتذكره بفضائل أخلاقه وخصاله. إلا أن خديجة تفعل أمرا آخر يستوقفنا بغرابته. ويحكي ابن اسحاق

(51) مقتبس في الزركشي، البرهان، ج 1، ص 294—295.

(52) المصدر السابق، ج 1، ص 296.

خبر ما تفعله خديجة قائلا:

> حدثني إسماعيل بن أبي حكيم مولى آل الزبير: أنه حُدّث عن خديجة ... أنها قالت لرسول الله ... : أي ابْنَ عمّ، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم؛ قالت : فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريلُ ... كما كان يصنع، فقال رسولُ الله ... لخديجة: يا خديجة، هذا جبريل قد جاءني؛ قالت : قم يابن عمّ فاجلس على فخذي اليسرى؛ قال: فقام رسول الله ... فجلس عليها؛ قالت : هل تراه ؟ قال: نعم؛ قالت: فتحوَّلْ فاجلس على فخذي اليمنى؛ قال: فتحوَّل رسول الله ... فجلس على فخذها اليمنى؛ فقالت: هل تراه؟ قال : نعم. قالت: فتحوَّلْ فاجلس في حِجري. قالت: فتحوَّل رسول الله ... فجلس في حجرها؛ قالت : هل تراه؟ قال: نعم؛ قال: فتحسَّرت وألقت خِمارها ورسولُ الله ... جالس في حِجرها، ثم قالت له: هل تراه؟ قال: لا؛ قالت : يابن عمّ، اثْبُتْ وأبْشِر، فوالله إنه لَمَلَكٌ وما هذا بشيطان.[53]

إن خديجة التي يصفها لنا هذا الخبر تملك معرفة خاصة لا نعلم إن كان محمد نفسه يملكها. ولا ندري ما الذي يحفز خديجة للقيام بتجربتها الفريدة والفاصلة للتأكد من هوية «صاحب» محمد، هل تريد القيام بذلك لتطمئِّن هي نفسُها من طبيعة ما يراه محمد، وهو أمر طبيعي بالطبع، أم هل تريد أن تُطَمْئِن محمدا وتبدّد شكّه؟ أم هل يحرّكها كلا الدافعين؟ ونلاحظ من صياغة الخبر عندما يقول: «فجاءه جبريل كما كان يصنع» أن الخبر يخلع عن لقاء جبريل بمحمد خصوصيته ويحيله أمرا عاديا أشبه بأمور الحياة اليومية، إذ أن الخبر يوحي أن محمدا يرى جبريلَ من غير أي رد فعل خاص أو تغيّر يعتريه ومن الممكن أن يفاجىء خديجة وتلحظه «خارجيا»، وكلّما في الأمر أنه يبلّغها عندما يرى جبريل. ونلاحظ في الخبر أيضا أنه وبينما أن خديجة هي العنصر الفاعل والممسكة بخيوط الموقف فإن محمدا عنصرٌ منفعلٌ يستسلم لأوامرها طائعا وأن جبريلَ عنصرٌ شبه منفعل لا نسمع له صوتا ويختفي حال انكشافها وإلقائها لخمارها. ويمكننا القول إن الدافع لنسج مثل هذا الخبر هو

(53) ابن هشام، السيرة، ج 1، 238—239.

تزويد متلّقي مادة السيرة بدليل «موضوعي» يرتكز على تجربة وشهادة شخص آخر لمساندة تجربة محمد الذاتية، كما أشرنا إعلاه.

والشخص الآخر الذي يرتبط باللحظة التأسيسية كشخصية مساعدة ويلعب دورا شبيها بدور خديجة في تطمين محمد وتثبيته هو ورقة بن نوفل. ولقد رأينا في الفصل الثاني كيف أن ورقة بشّر محمدا بأن ما جاءه هو الناموس الأكبر الذي جاء موسى، وغلّبنا أنه كان ذا أثر كبير على تكوين محمد بحكم معرفته للتراث اليهودي والمسيحي. وما نود أن نجذب الانتباه له هنا هو أن تأثير ورقة المحتمل والمرجح على محمد لا يعني بالضرورة أن ما نقرأه عن لقائه بخديجة ومحمد وتأكيده لنبوة محمد ومقارنتها بنبوة موسى هو حدث قد وقع بالفعل. إن هذا الحدث على الأرجح من نسج الخيال الإسلامي، وخاصة أنه يقتصر على دائرة محمد وخديجة ولا يوجد دليل على أن ورقة أصبح مسلما أو أنه بشّر قريشا بنبوة محمد. إن الأرجح أن ورقة استمر على قناعته، سواء كانت مسيحية أو حنيفية، إلى أن مات وأن دعوى محمد لم تُحدث انقلابا في حياته. وهذا الحدث لا يختلف عن حدث خديجة من حيث أن غرضه أيضا هو تزويد متلّقي مادة السيرة بشهادة «موضوعية» إضافية، وإن كانت استراتيجية الحدث هنا مختلفة لأنها تقدم دليلها على صدق محمد ونبوته استنادا على «دليل كتابي» أو تجربة كبرى هي نبوة موسى. ولقد شرح الشارحون معنى تعبير «ناموس موسى» الذي يرد في حديث ورقة بمعنيين. المعنى الأول ارتبط بالتوراة واستقوه من معنى الكلمة الإغريقية «نوموس» (nomos) أي التشريع، وقالوا في ذلك: «الناموس الذي أُنزل على موسى ليس كناموس الأنبياء، فإنه أُنزل عليه كتاب بخلاف سائر الأنبياء، فمنهم من نزلت عليه صحف، ومنهم من نُبّيء بإخبار جبريل ... »[54] أما المعني الثاني فاستند على اعتبار الناموس شخصا وقال من قال به إن: «المراد بالناموس هنا جبريل.»[55]

وهذه العلاقة التي تؤكد عليها مادة اللحظة التأسيسية بين محمد وموسى تثير بالطبع مسألة المقارنة بين الخيال النبوي في كل من اليهودية والإسلام. ولقد رأينا في الفصل الأول أن الخيال النبوي لليهودية يقدم لحظتين حاسمتين في نبوة موسى:

---

(54) العيني، عمدة القاري، ج 1، ص 113.

(55) العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 35.

لحظة تأسيسية عندما يخاطبه يهوه من وسط الشجيرة المشتعلة ولحظة عليا عندما يصعد لجبل سيناء ويقابل الرب ويعود بشريعة بني إسرائيل. واللحظة التأسيسية لنبوة موسى توازيها اللحظة التأسيسية لنبوة محمد. ولكن ماذا عن اللحظة العليا؟ هل يقدّم الخيال الإسلامي لحظة عليا في نبوة محمد أيضا؟

اللحظة العليا

تقدّم المصادر الإسلامية في واقع الأمر لحظة عليا في نبوة محمد وهي لحظة المعراج، وهي لحظة يعالج الخيال الإسلامي عبرها أيضا نقص اللحظة التأسيسية في نبوة محمد بإزاء اللحظة التأسيسية في نبوة موسى. ونعني بنقص اللحظة التأسيسية في نبوة محمد أن نبوة موسى تقدم النموذج الأعلى في لحظتها التأسيسية، إذ أن موسى يلتقي بالله، بينما أن اللحظة التأسيسية في نبوة محمد لا تقدم هذا النموذج الأعلى، إذ أن محمدا يلتقي بجبريل. والتقاء محمد بالله هو ما يحققه الخيال الإسلامي عبر حدث المعراج.

ولقد كان من الطبيعي للخيال الإسلامي في تصوره لحدث المعراج وفرادة اللحظة العليا وسموها أن يتصور إعدادا خاصا يسبقها ويهيىء محمدا لتلقيها. وكانت الإجابة هي خبر شقّ الصدر. ويورد الطبري هذا الخبر في حديث يرويه أنس ابن مالك قائلا: «لما كان حين نُبِّيء النبي ... وكان ينام حول الكعبة، وكانت قريش تنام حولها، فأتاه ملكان: جبرئيل وميكائيل، فقالا: بأيهم أمرنا؟ فقالا: أُمِرْنا بسيدهم، ثم ذهبا ثم جاءا من القِبْلة، وهم ثلاثة، فألَفْوه وهو نائم، فقلَبُوه لظهره، وشقّوا بطنه، ثم جاءوا بماء من ماء زمزم، فغسلوا ما كان في بطنه من شكّ أو شرك أو جاهلية أو ضلالة، ثم جاءوا بطست من ذهب، مُلئ إيمانا وحكمة، فملئ بطنه وجوفه إيمانا وحكمة، ثم عُرج به إلى السماء الدنيا ... »[56]

وحديث أنس هذا ينافسه حديث آخر يرويه أبو ذر ويستبعد ميكائيل استبعادا تاما من لحظة الإعداد هذه: «فُرِجَ عن سقف بيتي وأنا بمكة فنزل جبريل ... فَفَرَج صدري ثم غسله بماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيمانا فأفرغه

(56) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 308.

في صدري ثم أطبقه ثم أخذ بيدي فعرج بي إلى السماء ... »[57] وترد نفس هذه العناصر في حديث آخر لأبي ذر وإن كان سياقه يختلف اختلافا تاما إذ أنه ينقلنا للحظة ترتبط باللحظة التأسيسية. وحسب هذا الحديث فإن أبا ذر يسأل محمدا: «كيف علمت أنك نبي أول ما علمت، حتى علمت ذلك واستيقنت؟»، ويحكي محمد له عن ملكين أتياه ببعض بطحاء مكة وكيف أنهما وزناه ورجح أمته كلها،[58] ثم يحكي له عن شق بطنه وإخراج: «مغمز الشيطان وعَلَق الدم» من قلبه ويقول: «ثم قال أحدهما للأخر: اغسل بطنه غَسْل الإناء، واغسل قلبه غَسْل الإناء، ثم دعا بالسكينة، كأنها وجه هِرّة بيضاء فأُدْخِلت قلبي، ثم قال أحدهما للآخر: خِط بطنه، فخاطا بطني، وجعلا الخاتم بين كَتِفيّ، فما هو إلا أن وليا عني فكأنما أعاين الأمر معاينة.»[59]

وهكذا نجد أن الخيال الإسلامي يستخدم نفس عناصر مجيء الملكين لمحمد ووزنه وشق بطنه في أكثر من مناسبة: في طفولته، وما يبدو أنه قبيل اللحظة التأسيسية، ثم قبيل معراجه. وهذا أمر يجب ألا يدهشنا إذ أنه من الطبيعي في كثير من السياقات التي يصوغها الخيال أن تتحرك بعض العناصر بحرية أكبر وأن يتم توظيفها على أكثر من وجه.

دعنا الآن ننظر لحدث المعراج بتفصيل أكثر. لا ينفصل حدث المعراج في الخيال الإسلامي غالبا عن حدث الإسراء، إذ أن حدث الإسراء عادة ما يُعتبر مقدمة لحدث المعراج. ونواة حدث الإسراء هي آية سورة الإسراء: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لِنُرِيَهُ من آياتنا إنه هو السميع البصير» (17:1). أما حدث المعراج فنواته القرآنية هي آيات سورة النجم: «ما ضل صاحبكم وما غوى. وما يَنْطِقُ عن الهوى. إن هو إلا وَحْيٌ يُوحى. علّمه شديدُ القُوَى. ذو مِرَّةٍ فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثم دنا فتدلّى. فكان قاب قوسين

(57) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 216.

(58) يورد السهيلي رواية تشمل أبا ذر نفسه في مسألة الميزان هذه، وإن كان الحديث يقدّم عددا أكثر اعتدالا في مبالغته: «ذُكر من طريق آخر عن أبي ذر أن رسول الله ... قال ›يا أبا ذر وزنت بأربعين أنت فيهم فرجحتهم‹». الروض الأنف، ج 2، ص 110.

(59) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 305.

أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى. أفتُمارُونَهُ على ما يرى. ولقد رآه نَزْلَة أخرى. عند سِدْرة المنتهى. عندها جَنَّةُ المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى. ما زاغ البصرُ وما طغى. لقد رأى من آيات ربه الكبرى» (2:53—18). دعنا نفحص الحدثين على ضوء مادة ابن إسحاق وابن سعد والطبري وبعض المصادر الأخرى. ورغم أن ابن اسحاق لا يعطينا تاريخا محدّدا لأي من الحدثين، إلا أنه يرويهما كحدثين متعاقبين إذ يأتي جبريل ويسرى بمحمد إلى بيت المقدس ثم يعرج به إلى السماء. والطبري، مثله مثل ابن إسحاق، لا يعطي تاريخا ويروي حدث الإسراء قبل حدث المعراج، وإن كان يرويهما كحدثين منفصلين. أما ابن سعد فإنه يعامل الحدثين كحدثين منفصلين ويضع حدث المعراج قبل حدث الإسراء، إذ أن المعراج، حسب تواريخه، وقع «قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا» والإسراء وقع «قبل الهجرة بسنة.»[60]

يحكي لنا ابن إسحاق عن الحسن بن أبي الحسن أنه قال الآتي عن حدث الإسراء:

> قال رسول الله ... بينا أنا نائم في الحِجر، إذ جاءني جبريلُ، فهَمزني بقدمه، فجلست فلم أرَ شيئا، فعُدت إلى مَضْجعي، فجاءني الثانيةَ فهمزني بقدمه، فجلستُ ولم أرَ شيئا، فعدتُ إلى مَضْجعي، فجاءني الثالثةَ فهمزني بقدمه، فجلستُ، فأخذ بعَضُدي، فقمتُ معه، فخرج بي إلى باب المسجد، فإذا دابَّة أبيض، بين البغل والحمار، في فخذيه جناحان يَحْفِز بهما رجليه، يضع يده في منتهى طرفه، فحملني عليه، ثم خرج معي لا يفوتني ولا أفوته.

ويواصل الحسن حديثه قائلا:

> فمضى رسولُ الله ... ومضى جبريلُ ... معه، حتى انتهى به إلى بيت المقدس، فوجد فيه إبراهيمَ وموسى وعيسى في نَفَر من الأنبياء، فأمَّهم رسولُ الله ... فصلَّى بهم،[61] ثم أُتِيَ بإناءين، في أحدهما خمر، وفي الآخر لبن. قال: فأخذ رسولُ الله ... إناء اللبن، فشرب منه، وترك إناء الخمر. قال: فقال له جبريل:

---

(60) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 181— 182.

(61) في حديث منسوب لشداد بن أوس يختفي حدث صلاة محمد بالأنبياء، وتحلّ محله ثلاث صلوات يؤديها محمد بمفرده: صلاة في يثرب مرتبطة بنبوته، وصلاة في مدين مرتبطة بموسى، وصلاة في بيت لحم مرتبطة بعيسى. البيهقي، دلائل النبوة، ج 2، ص 355— 356.

هُديت للفِطْرة، وهُديتْ أمتك يا محمد، وحُرِّمت عليكم الخمر. ثم انصرف رسولُ الله ... إلى مكة، فلما أصبح غَدا على قريش فأخبرهم الخبر.[62]

ينتقل ابن إسحاق بعد حديثه عن الإسراء انتقالا مباشرا لحدث المعراج راويا عن أبي سعيد الخُدْري قوله: «سمعت رسولَ الله ... يقول: لما فرغتُ مما كان في بيت المقدس، أُتي بالمعراج ... فأصعدني صاحبي فيه، حتى انتهى إلى باب من أبواب السماء، يقال له: باب الحَفَظة، عليه ملك من الملائكة، يقال له: إسماعيل ... فلما دُخل بي، قال: من هذا يا جبريل؟ قال: هذا محمد. قال: أو قد بُعث؟ قال: نعم ... »[63] ويواصل محمد رحلته ويقابل في السماء الدنيا آدم وهو يستعرض أرواح البشر، يُسرّ بالأرواح الطيبة التي تدخل الجنة ويتأفف من الأرواح الخبيثة التي تدخل النار. ثم يشاهد الصورَ المختلفة للعذاب المهول الذي يتعرض له آكلو أموال اليتامى، وآكلو الربا، والزناة، والنساء اللاتي يُدْخِلْنَ على أزواجهن من ليس منهم. ويصعد بعد ذلك عبر السموات فيقابل في الثانية عيسى ويحيى ابن زكريا، ويقابل في الثالثة يوسف، ويقابل في الرابعة إدريس، ويقابل في الخامسة هارون، ويقابل في السادسة موسى، ويقابل في السابعة إبراهيم. ثم يدخل محمد الجنة فيرى فيها جارية لعساء [ذات شفاه حمراء تضرب إلى السواد] فيسألها وتقول إنها لزيد بن حارثة.[64] وبعد ذلك ينتهي به جبريل إلى الله الذي يفرض عليه خمسين صلاة في كل يوم. ويُقْبِل محمد راجعا ويشير عليه موسى بالرجوع لربه وسؤاله التخفيف لثقل ما فرضه، ويظلّ محمد يرجع لله المرة تلو الأخرى إلى أن

---

(62) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 397–398.

(63) المصدر السابق، ج 2، ص 403.

(64) يضيف خيال البعض مرحلة بعد مقابلة محمد لإبراهيم وقبل دخوله الجنة، وهي توقفه في البيت المعمور وصلاته هناك: «وإذا أمتي شطرين: شطر عليه ثياب بيض كأنها القراطيس، وشطر عليهم ثياب رمد. فدخلت البيت المعمور، ودخل معي الذين عليهم الثياب البيض وحجب الآخرون الذين عليهم ثياب رمد، وهم على حر، فصليت أنا ومن معي في البيت المعمور، ثم خرجت أنا ومن معي. والبيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون ألف مَلَك لا يعودون فيه إلى يوم القيامة.» البيهقي، دلائل النبوة، ج 2، ص 394.

يضع الله الصلوات إلى خمس صلوات.[65]

وفي مقابل رواية أبي سعيد الخُدْري التي تتسم بانطلاق خيالها، فإن ابن سعد يقدم لنا رواية في غاية الإيجاز وذات خيال أكثر توسطا واعتدالا يرويها عن ابن أبي سَبْرَة ويقول فيها: «كان رسول الله ... يسأل ربه أن يريه الجنة والنار، فلما كان ليلة السبت لسبع عشرة خلت من شهر رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا، ورسول الله ... نائم في بيته ظهرا، أتاه جبريل وميكائيل فقالا: انطلق إلى ما سألت الله، فانطلقا به إلى ما بين المقام وزمزم، فأُتي بالمعراج فإذا هو أحسن شيء منظرا، فعرجا به إلى السموات سماء سماء، فلقي فيها الأنبياء، وانتهى إلى سدرة المنتهى، وأُرِيَ الجنة والنار، قال رسول الله ... ولما انتهيت إلى السماء السابعة لم أسمع إلا صَرِيْفَ الأقلام. وفُرِضَت عليه الصلوات الخمس، ونزل جبريل ... فصلَى برسول الله ... الصلوات في مواقيتها.»[66]

وما يفاجئنا في رواية الخُدْري أن وصف اللحظة العليا التي لا تعلوها لحظة، أي لحظة لقاء محمد بالله، يتم بتقريرية محضة وفي جملة مقتضبة غاية الاقتضاب: «ثم انتهى به إلى ربه.»[67] أما رواية ابن أبي سَبْرَة فإنها تكتفي بالإشارة الضمنية للّحظة في جملة: «وفُرِضَت عليه الصلوات الخمس.» وبالمقارنة، يورد الطبري حديث أنس الذي أوردنا طرفا منه، وهو حديث يحاول الإمساك بهذه اللحظة وتفرّدها عبر نواتها القرآنية استنادا على خيال مختلف. يقول حديث أنس بعد وصف السموات السبع ووصف زيارة محمد للجنة أنه: «خرج إلى سدرة المنتهي وهي سدرة نَبْق أعظمُها أمثال الجِرار، وأصغرها أمثال البيض، فدنا ربُّك عزّ وجلّ ‹فكان قاب قوسين أو أدنى›، فجعل يتغشّى السدرة من دُنُوّ ربِّها تبارك وتعالى، أمثال الدرّ والياقوت والزبرجد واللؤلؤ ألوان. فأوحى إلى عبده، وفهّمه وعلّمه وفرض عليه خمسين صلاة ... »[68]

---

(65) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 405–408.

(66) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 181.

(67) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 407.

(68) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 309. بالإضافة لتصوّر ثمار سدرة المنتهى فقد كان من الطبيعي أن يقدّم الخيال الإسلامي تصورات أخرى بشأنها، وهكذا تصور البعض أن ورقها: «مثل آذان الفيلة»، وهو تصور يبدو أن البعض وجده ضعيفا لا يليق بسدرة المنتهى، ولذا قالوا إن: «كل ورقة

إن روايتَي الخُدْري وابن أبي سَبْرَة من ناحية ورواية أنس من الناحية الأخرى تصف اللحظة العليا انطلاقا من موقفين مختلفين في نظرية النبوة سنتعرض لهما فيما بعد.

ومحاولة وصف اللحظة العليا تتم في حديث آخر عبر صور تختلف كل الاختلاف عن الصور التي عرضتها الأحاديث أعلاه. ففي حديث آخر مروي أيضا عن أنس نقرأ: «قال رسول الله ... بينا أنا جالس إذ جاء جبريل ... فوكز بين كتفيّ فقمت إلى شجرة فيها مثل وَكْرَي الطير، فقعد جبريل في أحدهما وقعدت في الآخر، فَسَمَتْ وارتفعت حتى سدّت الخافِقَيْن، وأنا أقلب طرفي، فلو شئت أن أَمَسَّ السماء لمسست، فالتفت إلى جبريل فإذا هو كأنه حِلْسٌ [غطاء يلي ظهر البعير تحت الرَّحْل]، فعرفت فضل علمه بالله عليَّ، ففُتح لي باب من أبواب السماء ورأيت النور الأعظم، وإذا دوني حجاب رفرف الدر والياقوت، فأوحى إليّ ما شاء أن يوحي.»(69)

إلا أن الحديث الذي يتوغّل خياله أبعد في محاولة الإمساك باللحظة العليا هو حديث يرويه البزَّار عن علي بن أبي طالب. ويروي الحديث كيف أن محمدا بعد إتيان جبريل له بالبُراق يأتي: «إلى الحجاب الذي يلي الرحمن تعالى، فبينا هو كذلك إذ خرج مَلَكٌ من الحجاب، فقال رسول الله ... يا جبريل، من هذا؟ قال: والذي بعثك بالحق إني لأقرب الخلق مكانا، وإن هذا المَلَك ما رأيته منذ خُلِقْتُ قبل ساعتي هذه. فقال المَلَك: الله أكبر، الله أكبر. فقيل له من وراء الحجاب: صدق عبدي، أنا أكبر، أنا أكبر. ثم قال المَلَك: أشهد أن لا إله إلا الله. فقيل له من وراء الحجاب: صدق عبدي، أنا الله لا إله إلا أنا ... »(70) وهكذا نرى اختلاف أسلوب محاولة الإمساك باللحظة العليا في هذا الحديث عن حديث أنس السابق، فبينما يحاول حديث أنس الإمساك باللحظة العليا عبر صورة «النور الأعظم» التي يعقبها تعبير: «فأوحى إليّ ما شاء

منها تكاد أن تغطي هذه الأمة.» ويبدو أن البعض لم يرضهم حتى هذا التصور فقالوا إن سدرة المنتهى: «هي شجرة يسير الراكب في أصلها عاما لا يقطعها، وإذا الورقة منها مغطية الخلق.» (البيهقي، دلائل النبوة، ج 2، ص 376 وص 394، و ص 402 على التوالي). وتعكس مادةُ الحديثِ إفادةَ الخيالِ النبوي أن أصل سدرة المنتهى هذا يخرج منه نهران ظاهران ونهران باطنان: «فأما الظاهران النيل والفرات وأما الباطنان فنهران في الجنة.» البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 207.

(69) البيهقي، دلائل النبوة، ج 2، ص 369.

(70) عياض، الشفا، ج 1، ص 185– 186.

أن يوحي»، فإننا «نسمع» في حديث علي صوتَ الإله. وبينما يركّز حديث أنس على نقل طرف من تجربة محمد وهو «يرى» الاله، فإن حديث علي ينقل هذا التركيز لطرف من تجربته وهو «يسمع» الإله — وإن كان سماعه مختلفا عن لحظات الوحي التي يتوسطها جبريل، إذ أنه يسمع صوت الإله هنا سماعا مباشرا رغم أنه لا يراه بسبب احتجابه. وفي واقع الأمر فإن غرض حديث علي هو إضافة عنصر الأذان لرسالة المعراج وتأكيد نبوة محمد على لسان الإله، وهكذا نقرأ في خاتمة الحديث قوله: «وذكر مثل هذا في بقية الأذان، إلا أنه لم يذكر جوابا على قوله: حيَّ على الصلاة، حيَّ على الفلاح.»[71]

دعنا الآن نناقش المسألتين الكبيرتين اللتين أثارتهما مسألة الإسراء والمعراج وسط المسلمين. تلخصت هاتان المسألتان في: هل كان إسراء محمد ومعراجه بروحه أم بجسده، وهل رأى محمدٌ اللهَ عندما عُرج به؟ انقسمت الآراء بشأن هاتين المسألتين.

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى رأى البعض أن الإسراء كان رؤية من رؤى محمد المنامية. وهذا الموقف عبر عنه أوضح تعبير الحديث المنسوب لعائشة أنه: «ما فُقد جسدُ رسول الله ... ولكن الله أسري بروحه.»[72] إلا أن الغالبية مالت إلى أن الإسراء كان بالجسد وفي اليقظة، وذهب البعض أن الإسراء من المسجد الحرام إلى بيت المقدس كان بالجسد يقظة بينما أن المعراج إلى السماء كان بالروح. والموقف الذي تبلور ليصبح موقف الأغلبية عبر عنه الطبري خير تعبير قائلا: « ... لا معنى لقول من قال: أسرى بروحه دون جسده، لأن ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك دليلا على نبوّته، ولا حجة له على رسالته، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشرك، كانوا يدفعون به عن صدقه فيه، إذ لم يكن منكرا عندهم، ولا عند أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم أن يرى الرائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقلّ؟ وبعد، فإن الله إنما أخبر في كتابه أنه أسرى بعبده، ولم يخبرنا أنه أسرى بروح عبده، وليس جائزا لأحد

(71) المصدر السابق، ج 1، ص 186.

(72) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 399.

أن يتعدّى ما قال الله إلى غيره ... »[73] وبالإضافة لاستخدام هذه الحجة القائمة على عنصر المعجزة، فإن الطبري يحاول أيضا تقديم حجة «عقلية»، إذ يحاول إثبات الطبيعة الجسدية للإسراء استنادا على الطبيعة الجسدية للبراق: « ... الأدلة الواضحة والأخبار المتتابعة عن رسول الله ... أن الله أسرى به على دابة يُقال لها البراق ولو كان الإسراء بروحه لم تكن الروح محمولة على البراق، إذ كانت الدوابّ لا تحمل إلا الأجسام ... »[74]

وفيما يتعلق بمسألة هل رأى محمدٌ اللهَ فقد ظهر موقفان: موقف الإنكار وموقف الإثبات. ولقد عبّرت عائشة عن الموقف الأول أوضح تعبير أيضا في الحديث القائل: «من حدّثك أن محمدا ... رأى ربه فقد كذب وهو يقول لا تدركه الأبصار ... »[75] أما القول بأن محمدا رأى الله بعينه فينسب لابن عباس، إذ ذُكر أن: «ابن عمر أرسل إلى ابن عباس ... يسأله هل رأى محمدٌ ربَّه، فقال: نعم؛ والأشهر عنه أنه رأى ربه بعينيه ... »[76] وفي معارضة ذلك نشأ الموقف القائل إنه رأى الله بقلبه، ونقرأ في حديث للسمرقندي عن محمد بن كعب القُرَظي وربيع بن أنس أن: «النبي ... سئل: هل رأيت ربَّك؟ قال: رأيته بفؤادي ولم أره بعيني.»[77] ومن الواضح من صياغة نص الحديث أنه رد مباشر على من يقولون إنه رآه بعينه.[78]

(73) الطبري، تفسير الطبري، ج 8، ص 16.

(74) المصدر السابق، ج 8، ص 16.

(75) البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 780.

(76) عياض، الشفا، ج 1، ص 196.

(77) المصدر السابق، ج 1، ص 197.

(78) هذا الانقسام حمل البذور المبكرة لنشوء حساسيتين مختلفتين وسط المسلمين أدتا فيما بعد لنشوء مدرستين مختلفتين هما مدرسة التفسير الحرفي ومدرسة التفسير المجازي. ولذا فليس من المستغرب أن انحاز أحمد بن حنبل لموقف ابن عباس: «وحكى النقّاش عن أحمد بن حنبل أنه قال: أنا أقول بحديث ابن عباس بعينه: رآه، رآه، حتى انقطع نَفَسُهُ، يعني نَفَس أحمد.» ودافع أبو الحسن الأشعري عن نفس الموقف وقال إن محمدا رأى الله: «ببصره وعَيْنَي رأسه.» (عياض، الشفا، ج 1، ص 197 و ص 198 على التوالي). وفي معارضة هذا الموقف أنكر المعتزلة إمكانية رؤية الله بالأبصار في الدنيا أو في الآخرة.

إن تَجْرِبَتَي الإسراء والمعراج لا تختلفان عن تجربة حدث اللحظة التأسيسية في أنهما ذاتيتان. إلا أن حَدَثَي الإسراء والمعراج حدثان قرآنيان، بمعنى أن كلا منهما أوحت به نواة قرآنية، وهو الأمر الذي لا ينطبق على حدث اللحظة التأسيسية إذ أنه حدث تنتج عنه آيات قرآنية ولكن لا توجد آية أو آيات قرآنية تصفه تحديدا أو تشكّل نواته الدرامية. وعندما نتحدث عن ذاتية تَجْرِبَتَي الإسراء والمعراج فلابد من التمييز بين طبيعة الذاتية في كل من التجربتين. فآية سورة الإسراء تنسج حدث الإسراء في إطار مكاني عنصراه هما «المسجد الحرام» و «المسجد الأقصى»، وهما عنصران موضوعيان ومألوفان لدى متلقّي القرآن. أما آيات سورة النجم فعناصرها المكانية هي «الأفق الأعلى» و «سدرة المنتهى» و «جنة المأوى»، وهي ليست بعناصر مكانية موضوعية أو مألوفة. وبذا فإن ذاتية المعراج التي تعبر عنها آيات سورة النجم ذاتية تتجاوز ذاتية الإسراء التي تعبر عنها آية سورة الإسراء لأنها أدخلُ في مجال الخيال النبوي بعناصره الخاصة غير المألوفة في تجربة متلقّي القرآن.

إن آية سورة الإسراء وخبرها عن رحلة محمد الروحية من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى خدمت على الأرجح غرضا محددا وهو إقرار قبلة المسلمين في صلاتهم لبيت المقدس. وهذه قراءة للآية يبرّرها في رأينا سياقها عندما ننظر للآيات التي تتلوها، إذ أنه سياق يقترن بموسى وبنبي إسرائيل. ماذا عن خبر المواجهة بين محمد وقريش عقب حدث الإسراء؟ إننا نستبعد وقوع هذه المواجهة ونعتبرها خبرا موضوعا يخدم غرض الذين أرادوا تأكيد الطبيعة الجسدية للإسراء (بالإضافة لتأكيد فضل أبي بكر وصدق إيمانه الذي لا يتزعزع). ولقد كان من الطبيعي أن يُسند خبر هذه المواجهة بأخبار أخرى موضوعة مثل خبر إرشاد محمد لقوم نَفَرَ بعير لهم، وخبر شربه من إناء لقوم نيام، وخبر رفع بيت المقدس له وهو يصفه لقريش. إن مثل هذه المواجهة لو وقعت فإنها كانت ستصبح حدثا هاما من أحداث الفترة المكية وكانت ستصبح أمر إجماع في ذاكرة المسلمين الأوائل مما لا يترك مجالا لدعوى من قالوا إن الإسراء كان حدثا مناميا.

وخبر المواجهة مع قريش عادة ما يقترن بحدث الإسراء ولا يرد فيه ذكر المعراج، رغم أن المعراج أجلّ خطرا وأعظم ذكرا. وهذا يدل في رأينا أن الحادثين لم يكونا مترابطين في ذاكرة المسلمين الأوائل كما توحي الصياغة الأخبارية المتأخرة. ولكنه ربما

يدل أيضا على أمر آخر نميل له وهو أن خبر المعراج نفسه خبر متأخر نشأ في جو مختلف ولغرض مختلف. وما يدعونا للقول بذلك هو السببان التاليان:

(1) آيات سورة النجم ليست دليلا حاسما على المعراج. لقد اختلف المفسرون حول ما تشير له الآيات التي تقول: «ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى» و «فأوحى إلى عبده ما أوحى» حيث قال البعض إن الإشارة هنا لله وذهب البعض أن الإشارة لجبريل. واختلفوا حول: «ما كذب الفؤاد ما رأى ... ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى»، فذهب البعض أنه رأى الله، وقال البعض إنه رأى جبريلَ. هذا يعني أن هناك قراءة مشروعة ومتسقة لهذه الآيات تجعل جبريلَ مركز التجربة التي تتحدث عنها آيات سورة النجم، وهذا هو ما يحدونا للقول إنها ليست دليلا حاسما على المعراج بمعناه المتعارف عليه أي لقاء الله. إن النموذج الأساسي الذي صاغ نبوة محمد هو نموذج «الواسطة الجبريلية»، وآيات سورة النجم لا تدل بشكل حاسم وواضح ومباشر على سقوط هذه الواسطة وليست هناك آية أو آيات أخرى من الممكن الاستدلال بها كدليل صريح على لقاء مباشر بين الله ومحمد.

(2) السبب الأساسي الذي تقدمه لنا أخبار المعراج للمعراج، أي فرض الصلوات الخمس، سبب غير مقنع. فالصلاة نفسها كانت قائمة قبل الإسراء، كما تشير سورة المزمل: «إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثُلُثَيِ الليلِ ونصفَه وثُلُثَهُ وطائفةٌ من الذين معك ... وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ... » (20:73). ولقد ذكر المزني أن: «الصلاة قبل الإسراء كانت صلاة قبل غروب الشمس وصلاة قبل طلوعها، ويشهد لهذا القول قوله سبحانه: ‹وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار›.»[79] وفيما يتعلق بالصلوات الخمس فقد وجد المفسرون أساسها في القرآن، وخاصة آية سورة طه: « ... وسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبّح وأطراف النهار لعلك ترضى» (130:20). وفي تفسير هذه الآية يقول قتادة إن صلاة «قبل طلوع الشمس» هي صلاة الفجر، وصلاة «قبل غروبها» هي صلاة العصر، وصلاتَي «ومن آناء الليل» هما المغرب والعشاء، وصلاة «وأطراف النهار» هي صلاة

(79) السهيلي، الروض الأنف، ج 2، ص 284.

الظهر.[80] ولا يحتاج الرازي إلا لإشارة القرآن لصلاة واحدة ليُعْمِل آلته المنطقية ويدلّل على أن الصلوات خمس. وهكذا يقول في تفسير آية البقرة: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ... » (238:2): «أجمع المسلمون على أن الصلاة المفروضة خمسة، وهذه الآية ... دالة على ذلك، لأن قوله: «حافظوا على الصلوات» يدل على الثلاثة من حيث أن أقل الجمع ثلاثة، ثم إن قوله تعالى: «والصلاة الوسطى» يدل على شيء أزيد من الثلاثة، وإلا لزم التكرار، والأصل عدمه، ثم ذلك الزائد يمتنع أن يكون أربعة، وإلا فليس لها وسطى، فلابد وأن ينضم إلى تلك الثلاثة عدد آخر يحصل به للمجموع وسط، وأقل ذلك أن يكون خمسة، فهذه الآية دالة على وجوب الصلوات الخمسة بهذه الطريق ... »[81] ويقدّم الخيال الإسلامي صورة أخرى لفرض الصلوات الخمس يحكيها ابن إسحاق في السيرة عن كيف أن جبريلَ جاء محمدا وصلى به الأوقات الخمسة في يوم، ثم أتاه اليوم التالي وصلى به الأوقات الخمسة، ثم قال له: «يا محمد، الصلاة فيما بين صلاتك اليوم وصلاتك بالأمس.»[82] ويذكر ابن إسحاق هذا الخبر عقب اللحظة التأسيسية مباشرة مما يوحي بأن فرض الصلوات الخمس تمّ في فترة مبكرة سابقة على خبر المعراج، وهو الأمر الذي لاحظه السهيلي واحتج عليه قائلا: «وهذا الحديث لم يكن ينبغي له أن يذكره في هذا الموضع، لأن أهل الحديث متفقون على أن هذه القصة كانت في الغد من ليلة الإسراء، وذلك بعد ما نُبّيء بخمسة أعوام ... فذكره ابن اسحاق في بدء نزول الوحى، وأول أحوال الصلاة.»[83] ونحن نتفق مع إيحاء ابن إسحاق أن الصلاة ارتبطت بالإسلام منذ بدايته، وهو أمر نجد سنده في المادة الأخبارية من ناحية ومن المعقول أن نفترضه على ضوء الجذور الحنيفية لمحمد وممارسته للصلاة قبل الإسلام من ناحية أخرى. إلا أننا لا نتفق مع إيحاء ابن اسحاق بأن الصلوات كانت خمسة منذ البداية، إذ أنها من الواضح قد مرت بمراحل تطوّر إلى أن وصلت لهيئتها وأوقاتها المعروفة.

---

(80) الطبري، تفسير الطبري، ج 8، ص 477.

(81) الرازي، التفسير الكبير، ج 6، ص 157.

(82) ابن هشام، السيرة، ج 1، 245.

(83) السهيلي، الروض الأنف، ج 2، ص 288.

إن ما نرجحه هو أن الإسراء بدأ في الخيال الإسلامي كحدث منفصل عن المعراج وأن الخيال الإسلامي أنشأ حدث المعراج في فترة متأخرة، على الأرجح بعد وفاة محمد، لأن المسلمين أحسوا بضرورة رفد مادة اللحظة التأسيسية بلقاء يتجاوز الأفق الجبريلي، ولأنهم أحسوا، كما ألمحنا، بضرورة أن ترتفع لحظة محمد التأسيسية لمصاف لحظة موسى. وكما رأينا فقد انقسم المسلمون حول طبيعة خيالهم (مثلما انقسم اليهود والمسيحيون قبلهم حول طبيعة خيالهم): هل يعبّر خيالهم عن واقع محسوس وموضوعي أم عن واقع غير محسوس وذاتي. وهكذا تأرجح خيال اللحظة التأسيسية بين هذين القطبين، إلا أن الغالبية ما لبثت أن مالت لقطب الموضوعية وتبنّتها، وهي موضوعية ما لبثت أن أحالت الإله نفسه لواقع موضوعي لأن اللحظة التأسيسية ذات الطبيعة الملموسة والتي ينتج عنها «نص» موضوعي ومحسوس تستبطن إلها قادرا على التواصل والملامسة وقابلا للاتصاف بصفات تجعله في نهاية المطاف شبيها بالإنسان. وهكذا تصبح اللحظة التأسيسية لحظة ذات طبيعة مزدوجة، فهي ليست لحظة ميلاد نبوة النبي فحسب، وإنما أيضا لحظة ميلاد الإله الذي ينسجم مع نبوة النبي ويصبح صوتها وصداها.

الفصل الرابع

المرحلة المكية

سنركّز في هذا الفصل على الفترة المكية لنبوة محمد. والأحداث الأساسية التي تشكّل ملامح هذه الفترة يمكن إيجازها في الآتي: محمد يعلن نبوته ويبدأ دعوة المكيين لدينه، رفض قريش ومقاومتها للدعوة الجديدة، تعرض ضعفاء المسلمين للاضطهاد والتعذيب وارتداد بعضهم، موت خديجة وأبي طالب، خروج محمد إلى الطائف ملتمسا مساندة ثقيف وحمايتها وإخفاقه في مسعاه، عرض محمد نفسه على القبائل التماسا لمساندتها وحمايتها، قبول بعض الخزرج من يثرب دعوة محمد، مبايعة وفد كبير من الأوس والخزرج لمحمد على نصرته ودعوتهم إياه ليثرب.

لم تكن اللحظة التأسيسية نقطة تحول حاسم في حياة محمد فحسب وإنما أيضا بداية تحول حاسم في حياة القرشيين والعرب ما لبث أن امتد أثره العارم لباقي الشرق الأدنى وما ورائه. ولا شك أن محمدا أحس منذ تلك اللحظة بعِظَم وثِقَل ما هو مواجه به. وربما قارن بين لحظة موسى التأسيسية ولحظته هو، فبينما عنت لحظة موسى ذهابه لمصر لاستنقاذ بني إسرائيل وتحريرهم من نير المصريين فإن لحظته هو عَنَت مفاتحة المكيين وتحريرهم من شيء آخر هو وثنيتهم. وبينما ذهب موسى لبني إسرائيل والمصريين مسلّحا بمعجزاته كدليل على أنه رسول يهوه، فإن محمدا سيذهب للمكيين مسلحا بكلمته فقط.

الكلمة ومجتمع الكلمة

وهكذا ما لبث محمد أن شرع يدعو المكيين لدعوته وهو لا يملك إلا شيئين: إيمانه بنبوته وكلمته. وفي حديث منسوب له نقرأ: «بُعِثْتُ إلى الناس كافّة، فإن لم يستجيبوا

لي فإلى العرب، فإن لم يستجيبوا لي فإلى قريش، فإن لم يستجيبوا لي فإلى بني هاشم، فإن لم يستجيبوا لي فإليّ وحدي».[1] ويلخّص هذا الحديث في واقع الأمر وفي اتجاه عكسي مراحل دعوة محمد، إذ أنه بدأ بالدائرة المحيطة به، ثم توجه بخطابه لعموم قريش التي وجد نفسه في حالة توتّر وصدام معها، ثم توجه بخطابه للعرب عندما اضطر للهجرة ليثرب. إلا أن محمدا لم يعش ليرى اكتساح الإسلام للشرق الأدنى وكيف تحولت دولته ذات البداية المتواضعة في المدينة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، وتحوّل دينه ذو البداية المتواضعة لدين عالمي.

إن ما يمكن أن نتصوره ونرجّحه أن المؤمنين الأوائل تلقّوا رسالة محمد كشيئين: كخبر يحكي لهم قصته مع جبريل (أو إسرافيل أو مَلَك غير محدد الاسم)، وككلمة قرآنية هي ما جاءه به المَلَك من ربه. العنصر الأول في هذه الرسالة، كما هو واضح، عنصر ذاتي يتعلق بتجربة محمد، والعنصر الثاني هو عنصر موضوعي تلقّاه المؤمنون وكان باستطاعتهم ملامسته واختباره، وهو في الواقع ما يعبر عنه عادة مدلول كلمة «رسالة». إلا أنه من الواضح أيضا أن الذاتي والموضوعي هنا متداخلان ولا ينفصمان، بمعنى أنه ما كان من الممكن للمؤمنين قبول أن ما جاء به محمد هو رسالة من الله من غير أن يقبلوا ما حكاه عن تجربته الذاتية ويؤمنوا بصدق هذه التجربة. وفي حالة هؤلاء المؤمنين الأوائل فإن تجربتهم تميّزت بأنهم قبلوا أن تكون علاقتهم بالقرآن علاقة بكلام غير مكتمل وجزئي ومفتوح، وبذا يمكننا القول إن ما كان مكتملا في نظرهم هو نبوة محمد، بمعنى أن محمدا كان قد مرّ بمرحلة الاستعداد والتهيؤ والنضج وتلقّى نبوته، إلا أن رسالة هذه النبوة لم تكن مكتملة وكانت تتكوّن وتتشكّل تشكّلا آنيا وهي تستجيب للتحديات اليومية التي واجهها محمد وثلة المؤمنين الذين أحاطوا به.

ومن الطبيعي أن نتصور أنه كان لابد لهؤلاء المؤمنين من التمييز بين نوعين من الكلام عندما كان محمد يتحدث إليهم: كلام قرآني وكلام غير قرآني هو كلامه العادي. وعندما نفترض مثل هذا الافتراض، وهو افتراض طبيعي ومعقول، فمن الطبيعي أن نفترض أن تلقّي القرآن اختلف عن تلقّي كلام محمد العادي، ومن الطبيعي أن نسأل أنفسنا عما إن كان هناك نموذج سَبْقي لمثل هذا التلقي شكّل

(1) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 162.

أساسا لتجربة محمد وتجربة المؤمنين. في رأينا أنه كانت هناك ثمة ثلاثة نماذج: نموذج الكاهن وهو يلقي كلامه، ونموذج الشاعر وهو ينشد شعره، ونموذج الحَبْر اليهودي وهو يتلو التوراة. وفي كل واحد من هذه النماذج يوجد نص في قلب عملية الاتصال بين الكاهن، أو الشاعر، أو الحبر ومن يتلقون عنه، وهو نص له خصوصية تجعله مختلفا عن الكلام العادي وتضعه في مجال متميز ومستوى أعلى ومتفوّق.[2]

ومن الصعب أن نعرف في حالة هؤلاء المؤمنين الأوائل طبيعة إيمانهم فيما يتعلق بمستوى القرآن ككلام، بمعنى هل هو كلام الله مباشرة أم هل هو ما يحكيه محمد عن ربّه. وهناك أيضا مسألة كيفية نقلهم للقرآن وطبيعة استخدامه. فمن الطبيعي أن يتحدث المؤمنون عن القرآن فيما بينهم أو مع آخرين، والسؤال الذي يتبادر للذهن هو هل كانوا في هذه الحالات يقتبسون تلاوته حرفيا كما سمعوه من محمد، أم كانوا يتصرفون في التلاوة مع الاحتفاظ بالمعنى، وهل كان محمد نفسه يتلو القرآن بحرفيته كل مرة أم هل كان يتلوه بتغييرات هنا وهناك لأنه كان ينسى؟ وتتصل بذلك مسألة استخدام أو استخدامات القرآن. تُجمع المصادر أن الصلاة كانت من الشعائر المبكرة للإسلام ومن الطبيعي أن تقترن هذه الشعيرة بتلاوة القرآن، إلا أن هذا بحد ذاته لا يثبت أن تلاوة القرآن كانت أمرا منتشرا وثابتا في وَسَط المؤمنين الأوائل. وعلى الأرجح أن بذرة الانقسام الذي نشاهده فيما بعد في مجتمع المدينة عندما ظهرت أقلية من «القرّاء» الذين يهتمون بالقرآن ويحفظونه بينما ظلت أغلبية المؤمنين في مقام المتلقين وظلوا محدودي الحفظ ، على الأرجح أن بذرة هذا الانقسام نشأت في وَسَط المؤمنين الأوائل.

إلا أن ما نود أن نؤكده هنا على ضوء ملاحظة أن استخدام القرآن كان على الأرجح محدودا وسط المؤمنين الأوائل أن الحدث الأساسي بالنسبة لهم لم يكن القرآن بقدرما كان نبوة محمد وما تعنيه هذه النبوة من وعد بتغيير في واقع مكة وقريش. لا شك أن القوة المبكرة لرسالة محمد وجاذبيتها (التي تعبّر عنها المصادر الإسلامية بالحديث عن قوة القرآن و«سحره» الذي «يفرّق بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه وبين المرء

(2) ربما نتساءل: ولكن ماذا عن الحنيفيين؟ ألم يقدموا نموذجا؟ إن معلوماتنا لا تثبت وجود نص حنيفي، وحتى وإن كانت هناك شذرات نصوص ضائعة هناك وهناك فعلى الأرجح أن نموذج الحنيفي من الممكن أن يستوعبه نموذج الحبر اليهودي.

وزوجته وبين المرء وعشيرته»[3]) كانت تكمن في تعبيرها عما كان يجيش في صدور المؤمنين الأوائل الذين كانوا مهيأين لتحدّي واقعهم المكي من أجل تغييره. ولكن من هم هؤلاء المؤمنون الأوائل وماذا وجدوا في رسالة محمد؟

في حديث منسوب لعمّار بن ياسر نقرأ: «رأيتُ رسول الله ... وما معه إلا خمسة أعبد، وامرأتان، وأبو بكر.»[4] وحسب العسقلاني فإن هؤلاء العبيد هم بلال وزيد ابن حارثة وعامر بن فهيرة وأبو فكيهة، ومن المحتمل أن الخامس هو شُقْران (أحد موالي محمد) أو عمّار نفسه، والمرأتان كانتا خديجة وأم أيمن أو سمية.[5] ويذكر ابن اسحاق قائمة طويلة لمن سبقوا إلى الإسلام يذكر فيها عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسَعْد بن أبي وقَّاص، وطلحة بن عبيد الله، وأبا عبيدة بن الجرّاح، وأبا سلمة (وأمه برة بنت عبد المطلب بن هاشم)، والأرقم بن أبي الأرقم، وعثمان بن مظعون، وعبيدة بن الحارث، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وامرأته فاطمة بنت الخطاب (أخت عمر بن الخطاب)، وخبَّاب بن الأرت، وآخرين.[6] ويلخّص ابن إسحاق أمر الإسلام في فترته المبكرة التي أعقبت اللحظة التأسيسية قائلا: «ثم دخل الناس في الإسلام أرسالا من الرجال والنساء، حتى فشا ذكر الإسلام بمكة، وتُحدّث به.»[7]

إن الأسماء المذكورة في الفقرة السابقة أسماء عبيد وأحرار ينتمون لخلفيات اجتماعية متباينة، وهي أسماء لأشخاص لا يوجد ما يمنعنا من قبول الأخبار عن إسلامهم المبكر. وهؤلاء الأشخاص يدورون في دائرة محمد الشخصية أو يدورون في دائرة أشخاص يعرفهم محمد، إلا أن قبولهم للإسلام لابد أن يكون عائدا لما جاء به محمد من ناحية، ولاستعدادهم لقبول رسالته من ناحية أخرى.

ذهبنا في الفصل الثاني إلى أن محمدا كان حنيفيا وأن الإسلام بدأ على الأرجح كمشروع حنيفي. وإن كان الأمر كذلك فإن هذا عنى أن دعوة محمد لم تكن دعوة

(3) هذا القول في وصف القرآن منسوب للوليد بن المغيرة. ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 270–271.

(4) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 64.

(5) العسقلاني، فتح الباري، ج 7، ص 29.

(6) لمجموع القائمة انظر ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 250–262. .

(7) ابن هشام، المصدر السابق، ج 1، ص 262.

غريبة كل الغرابة إلا بمعنى أن الحنيفية كانت تيار أقلية تقف في هامش الحياة الدينية لعرب الحجاز. وإذا تأملنا انقلاب محمد على وثنيته واعتناقه للحنيفية فسندرك أن هذا لم يكن فحسب مؤشرا على الأزمة الروحية التي مرّ بها هو على المستوى الشخصي، وإنما كان أيضا مؤشرا على الأزمة الكبرى التي أحاطت به وهي أزمة الوثنية العربية والمجتمع المكي. ولا شك في تقديرنا أن هذه الأزمة لعبت دورا هاما في إقناع الكثيرين بالتخلي عن وثنيتهم والاستجابة لدعوة محمد. وبينما أنه من المعقول أن نفترض أن تأثير محمد الشخصي وقوة إيمانه بدعوته قد أثّرا بشكل مباشر على أفراد في دائرته المباشرة مثل خديجة وعلي وزيد بن حارثة وصديقه الحميم أبي بكر، إلا أنه من المعقول أيضا أن نفترض أن تأثيره خارج هذه الدائرة كان محدودا ورهينا بظروف أخرى. هذه الفرضية نجد صداها في الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «ما دعوت أحدا إلى الإسلام إلا كانت فيه عنده كَبْوة ونَظر وتردد إلا ما كان من أبي بكر بن أبي قحافة ما عَكَم عنه حين ذكرته له وما تردّد فيه.»[8] وأبو بكر لم يقبل فقط دعوة محمد وإنما عَمِل ايضا، حسبما تروي السيرة، على إقناع عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله بالدعوة الجديدة، وكلهم أصبحوا فيما بعد من كبار الصحابة.[9]

وإذا وضعنا في اعتبارنا أن أبا بكر والرهط الذين أورد ابن إسحاق أسماءهم أعلاه ينتمون لأسر ذات وزن في مكة فإن هذه الأسماء توحي بأن دعوة محمد نجحت ومنذ البداية في جذب شريحة من إبناء طبقة الأعيان ذوي النفوذ الاقتصادي والسياسي. والتكوين الاجتماعي لأفراد هذه الفئة المبكرة ومكانتها الاجتماعية لا يختلفان عن تكوين محمد ومكانته الاجتماعية، ولذا يمكننا أن نفترض أن الأزمة الروحية التي عصفت بإيمانه الوثني قد مستهم أيضا وخلخلت إيمانهم. هذا ما عنيناه عندما تحدثنا أعلاه عن أزمة الوثنية كعامل موضوعي لعب دوره في تهيئة أذهان الكثيرين للدعوة الجديدة. إلا أن الدعوة الجديدة جذبت أيضا أفرادا من شريحة اجتماعية أخرى هي شريحة العبيد، كما يشير حديث عمار بن ياسر. ولأن العبيد كانوا من حيث

---

(8) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 252.

(9) المصدر السابق، ج 1، ص 251–252. إلا أن تأثير أبي بكر هذا لم يمتد لأبيه الذي ظل على وثنيته إلى فتح مكة. انظر السيرة، ج 4، ص 404.

الوضعية الاقتصادية والمكانة الاجتماعية في أسفل السلم الاقتصادي والاجتماعي فمن الطبيعي أن نفترض أن ما جذبهم للدعوة الجديدة وحرّك جوانحهم يختلف عما جذب أفراد الفئة المنتمية للشريحة العليا.

حمل محمد ومنذ البداية همّين كبيرين: همّ ديني وهمّ اجتماعي. وكان من الطبيعي أن تجمع رسالته هذين الهمّين وأن يعكسهما خطاب القرآن بوضوح. وفي تقديرنا أن الهمّ الديني، وهو همّ نابع من أزمة الوثنية ويطمح لاستبدالها ببديل توحيدي، هو الهمّ الذي جذب أفرادا مثل أبي بكر ورهطه، وأن الهمّ الاجتماعي، وهو همّ أقلقته الفجوة بين الأغنياء والفقراء واستضعاف من لا يملكون على يد من يملكون، هو الهم الذي جذب العبيد والمستضعفين. كانت رسالة محمد إذن تشكّل تحديا واضحا لنظام مكة الديني والاجتماعي. إلا أن ما كان يقوله محمد في فترته المكية وإن شكّل تحديا لم يشكل في واقع الأمر تهديدا مباشرا ومُلِحًّا على النظام المكي. هذا التهديد جاء فيما بعد عقب هجرة محمد ليثرب كما سنرى.

الاضطهاد

كان من الطبيعي أن يواجه اِدِّعاءُ محمدٍ النبوةَ ودعوتُه معارضةً ومقاومةً من المكيين وأن يواجه المؤمنون به وبرسالته عنتا واضطهادا وعسفا. ونجد في المصادر أخبارا عديدة عن مظاهر هذا الاضطهاد والعسف، إلا أن هذا يجب ألا يجعلنا نغفل النظر عن تعقيد واقع العلاقة بين المؤمنين والمشركين. فالاضطهاد الذي تشير له مادة السيرة لم يقع على كل من قبل دعوة محمد وإنما وقع بالدرجة الأولى على مستضعفي المؤمنين الذين لم تحمهم مؤسسة الجوار[10] وعلى أفراد معدودين من الأرقاء. أما فيما يتعلق

(10) استجارة الضعيف بالقوي كانت تقليدا معروفا عند العرب وهو ما نعنيه بمؤسسة الجوار. ونجد نموذجا على ذلك في السيرة في الخبر الوارد عن استجارة عثمان بن مظعون بالوليد بن المغيرة ثم ردّه لجوار الوليد. يقول ابن اسحاق: «لما رأى عثمان بن مظعون ما فيه أصحاب رسول الله ... من البلاء، وهو يغدو ويروح في أمان من الوليد بن المغيرة، قال: والله إن غدوي ورواحي آمنا بجوار رجل من أهل الشرك، وأصحابي وأهل ديني يلقون من البلاء والأذى في الله ما لا يصيبني، لنقص كبير في نفسي. فمشى إلى الوليد بن المغيرة، فقال له: يا أبا عبد شمس، وفت ذمتك، قد رددتُ إليك جوارك؛ فقال له: لم يابن أخي؟ لعله آذاك أحد من قومي؛ قال: لا، ولكني أرضى بجوار الله، ولا أريد أن أستجير بغيره.» وانطلقا للمسجد ورد عثمان جوار الوليد علانية. ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 370.

بمحمد نفسه وأتباعه من المنتمين للأسر ذات الوزن فقد تمتعوا بالحماية التي أسبغتها عليهم عصبية الأسرة وبطن القبيلة، وفي حالة بعض أبناء الأسر الذين لم يتلقوا هذه الحماية فإنهم قد لجأوا إلى أرض الحبشة.(11) ووضع الحماية هذا وضع أملاه النظام السياسي لمكة التي لم تتمتع بحكومة مركزية وإنما كانت تخضع لترتيب لامركزي أو: «حكم رؤساء وأصحاب جاه ونفوذ ومنزلة تطاع فيها الأحكام وتنفذ الأوامر ... لأن الاحكام والاوامر هي احكام ذوي الوجه والسن والرئاسة والشرف ... »(12)

وأشهر خبرين لتعذيب الأرقاء هما خبر تعذيب آل عمّار بن ياسر وخبر تعذيب بلال بن رباح. ويروي ابن اسحاق الخبر الأول قائلا: «وكان بنو مخزوم يخرجون بعمار ابن ياسر، وبأبيه وأمه، وكانوا أهل بيت إسلام، إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم برمضاء مكة، فيمر بهم رسول الله ... فيقول، فيما بلغني: صبرا آل ياسر، موعدكم الجنة. فأما أمه فقتلوها، وهي تأبى إلا الإسلام.»(13) أما خبر بلال فيرويه قائلا « ... وكان أمية بن خلف ... يخرجه إذا حميت الظهيرة، فيطرحه على ظهره في بطحاء مكة، ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره، ثم يقول له: (لا والله) لا تزال هكذا حتى تموت، أو تكفر بمحمد، وتعبد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أحد أحد ... حتى مر به أبو بكر الصديق ... يوما، وهم يصنعون ذلك به ... فقال لأمية بن خلف: ألا تتقي الله في هذا المسكين؟ حتى متى؟ قال: أنت الذي أفسدته فأنقذه مما ترى؛ فقال أبو بكر: أفعل، عندي غلام أسود أجلد منه وأقوى، على دينك، أعطيكه به؛ قال: قد قبلتُ. فقال: هو لك. فأعطاه أبو بكر ... غلامه ذلك، وأخذه فأعتقه.»(14)

ومن الأخبار التي يرويها ابن اسحاق وتكشف عجز قريش وكبحها ليد البطش خبر إسلام الوليد بن الوليد بن المغيرة وكيف أن رجالا من بني مخزوم مشوا إلى أخيه هشام بن الوليد وتحدثوا معه في أمر عتاب الوليد فقال لهم هشام: «هذا، فعليكم به،

(11) يذكر ابن إسحاق أسماء من هاجروا إلى الحبشة ويقول: «كان جميع من لحق بأرض الحبشة، وهاجر إليها من المسلمين، سوى أبنائهم الذين خرجوا بهم معهم صغارا وولدوا بها، ثلاثة وثمانين رجلا ... » ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 330.

(12) جواد علي، المفصل، ج 4، ص 48–49.

(13) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 319–320.

(14) المصدر السابق، ج 1، ص 317–318.

فعاتبوه وإياكم ونفسه، احذروا على نفسه، فأقسم الله لئن قتلتموه لأقتلن أشرفكم رجلا.» ويضيف ابن أسحاق: «فتركوه ونزعوا عنه.»[15]

أما محمد نفسه فنقرأ عنه الآتي:

> قال ابن إسحاق: فحدثني يحيى بن عروة بن الزبير، عن أبيه عروة بن الزبير، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قلت له: ما أكثر ما رأيتَ قريشا أصابوا به رسول الله ... فيما كانوا يظهرون من عداوته؟ قال: حضرتهم، وقد اجتمع أشرافهم يوما في الحِجْر، فذكروا رسول الله ... فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من أمر هذا الرجل قط، سفه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرّق جماعتنا، وسب آلهتنا، لقد صبرنا منه على أمر عظيم، أو كما قالوا: فبينا هم في ذلك إذ طلع رسول الله ... فأقبل يمشي حتى استلم الركنَ، ثم مر بهم طائفا بالبيت، فلما مر بهم غمزوه ببعض القول. قال: فعرفت ذلك في وجه رسول الله ... قال: ثم مضى، فلما مر بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجه رسول الله ... : ثم مر بهم الثالثة فغمزوه بمثلها، فوقف، ثم قال: أتسمعون يا معشر قريش، أما والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بالذبح. قال: فأخذت القوم كلمته حتى ما منهم رجل إلا كأنما على رأسه طائر واقع، حتى إن أشدهم فيه وصاة قبل ذلك ليرفؤه بأحسن ما يجد من القول، حتى إنه ليقول: انصرف يا أبا القاسم، فوالله ما كنت جهولا. قال: فانصرف رسول الله ... حتى إذا كان الغد اجتمعوا في الحجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم، وما بلغكم عنه، حتى إذا باداكم بما تكرهون تركتموه. فبينما هم في ذلك طلع عليهم رسول الله ... فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، وأحاطوا به، يقولون: أنت الذي تقول كذا وكذا، لما كان يقول من عيب آلهتهم ودينهم، فيقول رسول الله ... : نعم: أنا الذي أقول ذلك. قال: فلقد رأيت رجلا منهم أخذ بمجمع ردائه. قال: فقام أبو بكر ... عنه دونه، وهو يبكي ويقول: أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله؟ ثم انصرفوا عنه، فإن ذلك لأشدّ ما رأيتُ قريشا نالوا منه قط.[16]

---

(15) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 321.

(16) المصدر السابق، ج 1، ص 289–290. بالإضافة لهذا الخبر يروي الطبري خبرا آخر يعطي الحدث وجها محددا إذ يجعله يدور حول شخص محدد: « ... قلت لعبد الله بن عمرو: حدّثني بأشد

وفي مشهد آخر من مشاهد السيرة يتجلى التضامن الأسري في أعلى صوره عندما يصل درجة المواجهة العنيفة. وفي خبر هذا المشهد نقرأ أن: « ... أبا جهل مر برسول الله ... عند الصفا، فآذاه وشتمه، ونال منه بعض ما يكره من العيب لدينه، والتضعيف لأمره، فلم يكلمه رسول الله ... »، وذهب أبو جهل بعد ذلك وجلس لنادٍ من أنديه قريش في الكعبة. ولم يلبث حمزة بن عبد المطلب أن عاد من قنص له متوشحا قوسه، وعندما علم بسب أبي جهل لمحمد احتمله الغضب وذهب لمجلس أبي جهل: «حتى إذا قام على رأسه رفع القوس فضربه بها فشجه شجة منكرة، ثم قال: أتشتمه وأنا على دينه أقول ما يقول؟ فرُدّ ذلك عليّ إن استطعت. فقامت رجال من بني مخزوم إلى حمزة لينصروا أبا جهل؛ فقال أبو جهل: دعوا أبا عمارة، فإني والله قد سببتُ ابن أخيه سبا قبيحا ... فلما أسلم حمزة عرفت قريش أن رسول الله قد عز وامتنع، وأن حمزة سيمنعه، فكفُّوا عن بعض ما كانوا ينالون منه.»(17)

وكانت أكبر محاولة للمكيين لكسر هذا التضامن الأسري هي تحالفهم ضد بني هاشم وبني المطلب عندما كتبوا صحيفة يتعاقدون فيها على مقاطعتهم وذلك بألّا يزوجوهم ولا يتزوجوا منهم وأن لا يبيعوا لهم ولا يبتاعوا منهم. ويخبرنا ابن إسحاق أنه عندما فعلت قريش ذلك: «انحازت بنو هاشم وبنو المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب، فدخلوا معه في شِعْبة واجتمعوا إليه، وخرج من بني هاشم أبو لهب، عبد العُزّى بن عبد المطلب، إلى قريش، فظاهرهم.»(18) إلا أن هذه المقاطعة لم تصمد لضغط العشيرة المناويء عندما قام ضدها من تربطهم صلة قربى ببني هاشم وبني عبد المطلب ونجحوا في نقض الصحيفة.

أبو طالب

كان انهيار المقاطعة نصرا لأبي طالب بن عبد المطلب، عم محمد، ونصرا لمحمد. كان أبو طالب من الذين يتمتعون بسلطة «الوجه والسن والرئاسة والشرف» ولقد حمى

شيء رأيت المشركين صنعوا برسول الله ... قال: أقبل عُقبة بن أبي مُعيط ورسول الله عند الكعبة، فلوى ثوبه في عنقه، وخنقه خنقا شديدا، فقام أبوبكر من خلفه، فوضع يده على مَنْكِبِه، فدفعه عن رسول الله ... » تاريخ الطبري، ج 2، ص 333.

(17) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 291–292.

(18) المصدر السابق، ج 1، ص 351.

محمدا من أي تهديد من الممكن أن يطال حياته ولعب دورا حاسما في دفع دعوته في مرحلتها المكية. كان أبو طالب نموذجا «للوثني النبيل» الذي لم يجسّد فقط قيمة التآزر الأسري وإنما جسّد أيضا قيمة التسامح الديني، إذ نافح عن حق محمد في الدعوة لدينه مع عدم إيمانه بدين ابن أخيه (وهي قيمة جسّدها أيضا وثنيون آخرون من معاصري محمد). وموقف أبي طالب يلخصه الخبر التالي الذي ينقله ابن إسحاق قائلا:

> ذكر بعض أهل العلم أن رسول الله ... كان إذا حضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة، وخرج معه علي بن أبي طالب مستخفيا من أبيه أبي طالب ومن جميع أعمامه وسائر قومه، فيصليان الصلوات فيها فإذا أمسيا رجعا. فمكثا كذلك ما شاء الله أن يمكثا. ثم إن أبا طالب عثر عليهما يوما وهما يصليان، فقال لرسول الله ... : يابن أخي! ما هذا الدين الذي أراك تدين به؟ قال: أي عم، هذا دين الله، ودين ملائكته، ودين رسله، ودين أبينا إبراهيم — أو كما قال ... — بعثني الله به رسولا إلى العباد، وأنت أي عم، أحق من بذلت له النصيحة، ودعوته إلى الهدى، وأحق من أجابني إليه وأعانني عليه، أو كما قال؛ فقال أبو طالب: أي ابن أخي، إني لا أستطيع أن أفارق دين آبائي وما كانوا عليه، ولكن والله لا يُخلص إليك بشيء تكرهه ما بقيتُ. وذكروا أنه قال لعلي: أي بني، ما هذا الدين الذي أنت عليه؟ فقال: يا أبت، آمنت بالله وبرسول الله، وصدقته بما جاء به، وصليت معه لله واتبعته. فزعموا أنه قال له: أما إنه لم يَدْعُك إلا إلى خير فالزمه.(19)

ورغم أننا نرجح أن هذا الخبر لا يعكس بالضرورة حدث هذه المواجهة والحوار الذي دار فيها، إلا أننا نميل إلى أنه خبر ينطوي على قيمة تاريخية إذ جمع الرواة فيه عنصرين حقيقيين بشأن أبي طالب هما تسامحه الديني وتعهده بحماية محمد. وإن كان هذا الخبر يحكي حدثا وقع في دائرة خاصة تتعلق بثلاث شخصيات فقط، فثمة خبر آخر لا نشك في تاريخيته، وهو خبر يقع من ناحية في دائرة عامة وتعكسه من ناحية أخرى، على ما يبدو، إشارة قرآنية. تقول الآيات 38: 4–7 (ص) «وعجبوا أن

---

(19) المصدر السابق، ج 1، ص 246–247.

جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب. أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب. وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد. ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق». وما يهمنا هنا هو العبارة القرآنية «وانطلق الملأ منهم»، وهي عبارة تشير لحدث محدد يذكر الطبري في تفصيله الخبر الآتي:

> ... [إن] أناسا من قريش اجتمعوا، فيهم أبو جهل بن هشام، والعاص بن وائل، والأسود بن المطلب، والأسود بن عبد يغوث في نفر من مشيخة قريش، فقال بعضهم لبعض: انطلقوا بنا إلى أبي طالب، فلنكلمه فيه، فلينصفنا منه، فيأمره فليكفّ عن شتم آلهتنا، وندعه وإلهه الذي يعبد، فإنا نخاف أن يموت هذا الشيخ، فيكون منا شيء، فتعيرنا العرب فيقولون: تركوه حتى إذا مات عمه تناولوه، قال: فبعثوا رجلا منهم يُدعى المطَّلب، فاستأذن لهم على أبي طالب، فقال: هؤلاء مشيخة قومك وسَرَواتهم يستأذنون عليك، قال: أدخلهم فلما دخلوا عليه قالوا: يا أبا طالب أنت كبيرنا وسيدنا، فأنصفنا من ابن أخيك، فمُره فليكفّ عن شتم آلهتنا، وندعه وإلهه قال: فبعث إليه أبو طالب فلما دخل عليه رسول الله ... قال: يا ابن أخي هؤلاء مشيخة قومك وسَرَواتهم، وقد سألوك النَّصف أن تكفّ عن شتم آلهتهم، ويدعوك وإلهك؛ قال: فقال: «أي عمّ أولا أدعوهم إلى ما هو خير لَهم منها؟» قال: وإلام تدعوهم؟ قال: «أدعوهم إلى أن يتكلَّموا بكلمة تدين لهم بها العربُ ويملكون بها العجمَ» ... فقال أبو جهل من بين القوم: ما هي وأبيك لنعطينكها وعشر أمثالها، قال: «تقولون لا إله إلا الله». قال: فنفروا وقالوا: سلنا غير هذه، قال: «لَو جئتموني بالشمس حتى تضعوها في يدي ما سألتكم غيرها» قال: فغضبوا وقاموا من عنده غضابا وقالوا: والله لنشتمنك والذي يأمرك بهذا «وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد» ... إلى قوله «إلا اختلاق». وأقبل على عمه، فقال له عمه: يا ابن أخي ما شططت عليهم، فأقبل على عمه فدعاه، فقال: «قل كلمة أشهد لك بها يوم القيامة، تقول: لا إله إلا الله». فقال: لولا أن تعيبكم

بها العرب يقولون جزع من الموت لأعطيتكها، ولكن على ملّة الأشياخ. [20]

ونجد في مادة ابن إسحاق جانبا آخر لهذا الخبر نرى من المناسب إثباته. يحكي ابن إسحاق عما وقع بعد اجتماع الملأ بأبي طالب قائلا:

> ... [إن] قريشا حين قالوا لأبي طالب هذه المقالة، بعث إلى رسول الله ... فقال له: يابن أخي، إن قومك قد جاءوني، فقالوا لي كذا وكذا، للذي كانوا قالوا له، فأبقِ عليّ وعلى نفسك، ولا تحمّلني من الأمر مالا أطيق؛ قال: فظن رسول الله ... أنه قد بدا لعمه فيه بداء أنه خاذله ومُسْلمه، وأنه قد ضعُف عن نصرته والقيام معه ... فقال رسول الله ... : ياعم، والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه، ما تركتُه ... ثم استَعْبَرَ رسولُ الله ... فبكى ثم قام، فلما ولى ناداه أبو طالب، فقال: أقبل يابن أخي ... فأقبل عليه رسول الله ... فقال: اذهب يابن أخي، فقل ما أحببتَ، فوالله لا أُسْلمك لشيء أبدا. [21]

خبر ابن إسحاق هذا يقدم لنا صورة أكثر تعقيدا وربما أكثر دقة لموقف أبي طالب من الصورة التي يقدمها خبر الطبري. فالخبر يوحي بأن أبا طالب رأى جانب إنصاف واعتدال في موقف الملأ وربما أراد أن يُبرز محمدٌ بالمقابل مرونةً واعتدالا في موقفه ويضع في اعتباره الضرر الذي من الممكن أن يلحق بعمه وأسرته. وإذا كان هذا الاجتماع قد تم في أخريات أيام أبي طالب كما توحي رواية الطبري فهو قد وقع إذن بعد محاولة قريش الضغط على بني هاشم بمقاطعتهم، ومن الطبيعي أن تملأ مثل هذه التجربة أبا طالب بقدر أكبر من الحذر. ومادة السيرة تشير لأكثر من اجتماع بين قريش وأبي طالب، وربما يكون الاجتماع الذي أشارت له الآية اجتماعا قد وقع في فترة مبكرة أو اجتماعا قبيل موت أبي طالب. ورغم أننا لا نعلم كل ما دار بين محمد وعمه في هذه الاجتماعات إلا أن ما انحفر منها في الذاكرة الإسلامية هو تلك اللحظة التي قال فيها محمد لعمه مقالته الشهيرة: «والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه،

(20) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 553.

(21) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 266.

ما تركتُه»، وهي مقالة تدل على صرامة مبدئية وموقف نهائي لا يقبل التنازل. إلا أن واقع المواجهة بين محمد والمشركين كان أكثر تعقيدا مما توحي به هذه المقالة المتشدّدة، إذ أنه واقع أبرز فيه محمدٌ أيضا مرونة وقدرة على التنازل. دعنا نمثّل بمثالين على ما أبداه محمد من تنازل.

التنازل

المثال الأول يتعلق بمطلب الملأ عند اجتماعهم بأبي طالب. كان مطلب المشركين في هذا الاجتماع أن يكُفّ محمد عن شتم آلهتهم فيدعونه وإلهه. وخلفية هذا المطلب كانت ما درج عليه المؤمنون من استفزاز المشركين بسبّ آلهتهم. وعندما رفض محمد أن يتعهّد للمشركين بعدم سبّ آلهتهم، كان ردّ فعلهم، حسب الرواة المسلمين، أن قالوا: «لتكفّنَّ عن شتمك آلهتنا، أو لنشتمنك ولنشتمن من يأمرك.»[22] وما لبث أن راجع محمدٌ موقفه، وما لبث أن جاء التوجيه القرآني للمسلمين: «ولا تَسُبُّوا الذين يَدْعون من دونِ الله فيسُبُّوا الله عدوا بغير علم» (6:108، الأنعام).

أما المثال الثاني فهو مثال مشهور اندفق فيه حبر كثير ويتعلق بخبر الغرانيق. ويذكر الطبري تفصيل هذا الخبر في معرض تفسيره للآية: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم» (22:52، الحج). يقول الطبري في السبب الظرفي للآية نقلا عن محمد بن كعب القرظي:

> لما رأى رسول الله ... تولِّي قومه عنه، وشقّ عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب به بينه وبين قومه، وكان يسرّه، مع حبه وحرصه عليهم، أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم، حين حدّث بذلك نفسه، وتمنى وأحبه، فأنزل الله: «والنجم إذا هوى. ماضل صاحبكم وماغوى» [النجم: 1–2] فلما انتهى إلى قول الله «أفرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى» [النجم: 19–20] ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدّث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه: تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن تُرْتَضى، فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وسرّهم، وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له، والمؤمنون مصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن

(22) الطبري، تفسير الطبري، ج 5، ص 305.

> ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وَهَم ولا زلل، فلما انتهى إلى السجدة منها وختم السورة سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيهم، تصديقا لما جاء به، واتباعا لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين، من قريش وغيرهم، لما سمعوا من ذكر آلهتهم ... وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله ... وقيل: أسلمت قريش، فنهضت منهم رجال، وتخلّف آخرون، وأتى جبرائيل النبي ... فقال: يا محمد ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله، وقلت ما لم يُقَل لك، فحزن رسول الله ... عند ذلك، وخاف من الله خوفا كبيرا ... فأنزل الله «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته» ... الآية، فأذهب الله عن نبيه الحزن، وأمنه من الذي كان يخاف ... فلما جاءه من الله ما نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيه، قالت قريش: ندم محمد على ما كان من منزلة آلهتكم عند الله، فغيّر ذلك وجاء بغيره ... (23)

إننا لا نشك في تاريخية خبر الغرانيق، فهو خبر تثبته الإشارة القرآنية لآية سورة الحج من ناحية وتثبته الأخبار المتواترة في المادة الإسلامية من ناحية أخرى. وفي تقديرنا أن هذا «التنازل التوحيدي» لم يعكس فقط قدرة محمد على المرونة وإنما عكس أيضا قدرة الوثنية على التماسك في وجه هجمة الدعوة الجديدة. وعلى الأرجح أن تنازل محمد أدى لتهدئة المشاعر ولهدنة. إلا أنه من الجائز أن نفترض أن موقف محمد أدى لأزمة وسط المؤمنين، إذ أنه موقف يتعارض مع المنطق التوحيدي للدعوة وما ملأتهم به من ازدراء للوثنية واحتقار لها وسب لآلهتها. لاتعطينا المادة الإسلامية أية معلومات بهذا الصدد وعما إن داخل الشكُّ قلوبَ بعض المؤمنين. وربما استشفّ القاريء الممحّص لنص القرطي صدى مثل هذه الأزمة في التأكيد المبالغ فيه على صدوع المؤمنين لما تلاه محمد: « ... والمؤمنون مصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وَهَم ولا زلل ... فسجد المسلمون بسجود نبيهم، تصديقا لما جاء به، واتباعا لأمره ... » ونحن نميل لافتراض أن الأزمة لم تكن أزمة محمد وحده وإنما كانت أيضا أزمة المؤمنين، وأن ما تعبر عنه الروايات من مساءلة جبريل لمحمد (يا محمد ماذا صنعت؟) عكست على الأرجح مساءلة المؤمنين له.

---

(23) المصدر السابق، ج 9، ص 175—176.

كان لابد لمحمد من مراجعة تنازله والتراجع عنه. وقد فعل ذلك كما تشير آية سورة الجمعة، وهي كما نرى آية تضع زلل محمد وخطأه في إطار زلل نمطي عام وقع فيه رسل وأنبياء قبله. وليس من الواضح كم من الزمن استغرقت هذه الأزمة. ولكنها من المستبعد أن تكون قد استغرقت يوما أو بضع يوم كما توحي بعض الروايات، وخاصة إن كان صحيحا أن خبر الغرانيق وصل المسلمين الذين لجأوا للحبشة وأن بعضهم ما لبث أن عاد حال سماع الخبر.

من الراجح أن حدث الغرانيق قد هزّ المؤمنين، إلا أن المصادر لا تشير عما إن كان قد أدّى لشكّ بعضهم في نبوة محمد وارتدادهم. أما عندما نأتي لحدث آخر من أحداث الفترة المكية وهو حدث الإسراء الذي تعرضنا له في الفصل الثالث فإن المصادر تشير إشارة واضحة لعدم تصديق بعض المؤمنين ما قاله محمد وارتدادهم. يقول ابن إسحاق راويا ذلك: «فلما أصبح غدا على قريش فأخبرهم الخبر. فقال أكثر الناس: هذا والله الإمْر [العجيب المنكر] البَيِّن، والله إن العير لتُطْرد، شهرا من مكة إلى الشام مُدبرة، وشهرا مقبلة، أفيذهب ذلك محمدٌ في ليلة واحدة، ويرجع إلى مكة ... فارتد كثيرٌ ممن كان أسلم ... »[24]

وما يشير له ابن إسحاق في هذا السياق عن ارتداد كثير ممن كان أسلم يلخّص مشكلة واجهها محمد منذ بدء دعوته، وهي مشكلة ارتداد المؤمنين. ولقد كان ذلك، في حدود معينة، دليلا على نجاح حملة القرشيين، وهو نجاح يلخّصه نص يورده الطبري قائلا: «ثم ائتمرت رءوسهم بأن يفتنوا من تبعه عن دين الله من أبنائهم وإخوانهم وقبائلهم، فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتّبع رسول الله ... من أهل الإسلام، فافتتن من افتتن، وعصم الله منهم من شاء ... »[25] ورغم أن الطبري يورد هذا النص في حديثه عن الفترة المبكرة للدعوة قبل الهجرة للحبشة، إلا أن الظاهرة التي يصفها ظلت على ما يبدو ملازمة لمجتمع المؤمنين طيلة الفترة المكية حسبما نستقيه من الأخبار المتناثرة.

كيف واجه محمد هذه المشكلة؟ كان لابد له من تثبيت المؤمنين، وهو أمر يشير

---

(24) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 398–399.

(25) الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 328.

له القرآن إشارة واضحة عندما يقول: «يثبّت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضلّ الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء» (27:14، إبراهيم). وكانت وسيلة محمد الأساسية لذلك هي وضع الصراع بين المؤمنين والمشركين في سياق القصة الخلاصية أو ما يمكن أن نسميه بـ «القصة الكبيرة» للقرآن، ونعني بذلك نظرة القرآن لتاريخ البشرية كتاريخ صراع مستمر بين المؤمنين والكفار.[26] ويمكننا أن نقول إن قصص الأنبياء ومواجهاتهم مع أقوامهم والانتقام الإلهي من المكذبين برسالات هؤلاء الأنبياء كانت قصصا ذات غرض مزدوج: فهي من ناحية تتوعد الكفار وتخوّفهم، ومن ناحية أخرى تشرح صدور المؤمنين وتثبّتهم. ولم يثبّت القرآن المؤمنين بقصّ قصص الأمم السالفة والعصور الخالية فحسب وإنما أيضا بقص أخبار يوم القيامة وماسيحدث بعده. وهذا «التاريخ المستقبلي» عنصر أساسي من عناصر القصة الخلاصية والسمة الأساسية التي تميزها عن التاريخ العادي. وهكذا يحفل القرآن المكي بصور العذاب الفظيعة للكفار بعد حسابهم والتي تقابلها صور استمتاع المؤمنين بالجنة.

وعلاوة على عامل القصة الخلاصية، فإن القرآن يثبّت المؤمنين عبر احتفائه بالصورة النموذجية للمؤمن، وهي الصورة التي نجد أكمل تعبير لها في آيات سورة الفرقان 25:63–77 والتي تبدأ بالآيات: «وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما. والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما. والذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراما. إنها ساءت مستقرا ومُقاما» وتختمها الآيات: «أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ويلقّون فيها تحية وسلاما. خالدين فيها حسنت مستقرا ومقاما. قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذّبتم فسوف يكون لزاما». ورغم تهديد محمد لأعدائه وترغيبه لأتباعه فقد كان مدركا كل الإدراك حدود سلطته، وهو إدراك ينعكس أوضح ما ينعكس في آيات سورة يونس التي تبدأ بالآية: «قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون

(26) نستخدم تعبير «القصة الكبيرة» هنا بمعنى لا يختلف عن معنى تعبير grand narrative في أدبيات ما بعد الحداثة، إلا أن مرجعيتنا الأولية في استعمال كلمة «قصة» هي القرآن الذي يقول «نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين» (3:12، يوسف).

الله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين» وتختمها الآيتان: «قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل. واتبِع ما يوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين» (10:104–109). وآيتا سورة يونس هاتان تعكسان ما يمكن وصفه بواقع الطريق المسدود الذي وصلته دعوة محمد في مكة، وهو واقع تعكسه آيات مكية أخرى. فرغم أن قريش لم تكن تتحدث كل الوقت بصوت واحد ولم تكن تتصرف كل الوقت بإرادة واحدة، إلا أن ما حشدته من معارضة ومقاومة لمحمد كان له أثره الواضح في كبح دعوته وسد الطريق في وجهها.

الطائف

كان من الواضح لمحمد أن دعوته ستفشل إن لم تخترق سياجها المكي أو تلتف على مكة من موقع آخر. وكان هذا الاعتبار هو ما حدا به بعد موت أبي طالب وخديجة للذهاب للطائف التي كانت تسيطر عليها قبيلة ثقيف علّه يكسبهم كحلفاء ضد مكة. ولا شك أن قرار محمد بالذهاب للطائف يكشف عن تحول هام في تفكيره. فمن الواضح أن شعوره العميق بالمرارة عقب سنوات مواجهته مع قريش وانسداد الطريق أمام دعوته قد غيّر نظرته ودفعه لتبنى موقف استراتيجي جديد هو موقف الدخول في حرب مع مكة. ولا نعلم إن كان هذا هو موقف محمد بالدرجة الأولى أو موقف فئة متشددة من أتباعه ما لبثوا أن أقنعوه بها، إذ أن مصادرنا لا تكشف لنا عما كان يدور من نقاشات داخل دائرة المسلمين الأوائل. إلا أن ما هو واضح أن محمدا عندما شَخَصَ ببصره تجاه الطائف وغذّ خطوه نحوها كان قد حسم أمره بالدخول في حرب مع مكة.

كانت الطائف بمياهها الغزيرة والأودية المحيطة بها ذات زرع وضرع وعلى علاقة تجارية وثيقة بمكة. وكانت المدينة تحت سيطرة ثقيف الذين انتزعوها من بني عامر بعد صراع انتهى بانتصارهم. ولقد دخلت الطائف في منافسة تاريخية مع مكة إذ حاول: «أهل الطائف جلب القوافل إليهم، وجعل مدينتهم مركزا للتجار يستريحون فيه، وقد نجحوا في مشروعهم هذا بعض النجاح ... غير أن أهل مكة تمكنوا من التغلغل إلى الطائف ومن بسط سلطانهم عليها، بإقراض سادتها الأموال، وبشراء الأرضين، فبسطوا بذلك سلطانهم عليها، وأقاموا بها أعمالا اقتصادية خاصة

ومشتركة، وهكذا استغل أذكياء مكة هذا الموضع المهم، وحولوه إلى مكان كان في حكم التابع لسادات قريش.»[27] وعلاوة على أهميتها الاقتصادية والتجارية كانت للطائف مكانة دينية إذ كان بها معبد (اللات): «وكانت العرب، ومنها قريش، تعظّمه، وتحج إليه، وتطوف به.»[28] ولربما اعتقد محمد أن شعور أهل الطائف بمكانتهم الاقتصادية والدينية سيمكّنه من إثارة نزعة التنافس عندهم للإنقلاب على مكة، ولربما اعتقد أن صلة الرحم البعيدة التي تربطه بهم ستؤثّر عليهم وتستميل قلوبهم.[29]

ذهب محمد للطائف، حسبما تروي السيرة، وحده ومتخفيا من قريش. ويروي ابن إسحاق لقاءه بالثقفيين قائلا:

> لما انتهى رسول الله ... إلى الطائف، عمد إلى نفر من ثقيف، هم يومئذ سادة ثقيف وأشرافهم، وهم إخوة ثلاثة: عبد ياليل بن عمرو بن عمير، ومسعود بن عمر بن عمير، وحبيب بن عمرو بن عمير ... فجلس إليهم رسول الله ... فدعاهم إلى الله، وكلمهم بما جاءهم له من نصرته على الإسلام، والقيام معه على من خالفه من قومه، فقال له أحدهم: هو يمرُط [ينزعه ويرمي به] ثياب الكعبة إن كان الله أرسلك، وقال الآخر: أما وجد الله أحدا يرسله غيرك! وقال الثالث: والله لا أكلمك أبدا. لئن كنت رسولا من الله كما تقول، لأنت أعظم خطرا من أن أردّ عليك الكلام، ولئن كنت تكذب على الله، ما ينبغي لي أن أكلّمك. فقام رسول الله ... من عندهم وقد يئس من خبر ثقيف، وقد قال لهم ... : إذا فعلتم ما فعلتم فاكتموا عني، وكره رسول الله ... أن يبلغ قومه عنه، فيذئرهم [يثيرهم ويجرئهم] ذلك عليه.[30]

لاشك أن هذه اللحظة بعد لقائه بسادة ثقيف كانت من أثقل لحظات حياته،

---

(27) جواد علي، المفصل، ج 4، ص 153.

(28) المصدر السابق، ج 4، ص 145.

(29) تقول المصادر إن أمّ محمد آمنة: «أمها برة بنت عبد العزّى بن قصي، وأم برة هذه أم حبيب بنت أسعد، وأمها برة بنت عوف، وأمها قلابة بنت الحارث، وأم قلابة هند بنت يربوع من ثقيف.» مقتبس في الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 923، هامش 2.

(30) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 419.

وأنها ملأته بشعور عميق بالإحباط والفشل والعجز. ونقرأ في السيرة دعاءً لمحمد بعد فشل لقائه يكشف عما اعتمل في صدره وبكلمات تقطر أسى وتهزّ المشاعر:

> اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين، وأنت ربي، إلى من تكلني؟ إلى بعيد يتجهّمني؟ أم إلى عدو ملّكته أمري؟ إن لم يكن بك عليّ غضب فلا أبالي، ولكن عافيتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن تنزل بي غضبك، أو يحل عليّ سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك.(31)

هذه الكلمات على الأرجح من وضع الأخباريين ولكننا لا نشك في مناسبتها للموقف وتعبيرها عما أحسّ به محمد في تلك اللحظة المزلزلة.

كانت خطوة محمد في ذهابه للطائف خطوة يائسة ومقامرة ذات خطر وثمن عال. وكان من الطبيعي بعد فشله في الطائف أن يشعر بالانكشاف ويتخوّف كيد قريش حال عودته لمكة. وتحكي لنا السيرة عن هذه اللحظة العصيبة أن: «رسول الله ... لما انصرف عن أهل الطائف ... صار إلى حراء، ثم بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيره، فقال: أنا حليف، والحليف لا يجير. فبعث إلى سهيل بن عمرو، فقال: إن بني عامر لا تجير على بني كعب. فبعث إلى المُطعِم بن عدي فأجابه إلى ذلك، ثم تسلح المطعم وأهل بيته، وخرجوا حتى أتوا المسجد، ثم بعث إلى رسول الله ... أن أدخل، فدخل رسول الله ... فطاف بالبيت وصلى عنده، ثم انصرف إلى منزله.»(32)

وإن قبلنا بترتيب السيرة للأحداث وتفسيرها للإشارات القرآنية فإن محمدا لم يعد لأتباعه بالأخبار المحبطة والمثبّطة للقائه بالثقفيين فحسب، وإنما عاد أيضا بخبر ينعشهم ويرفع معنوياتهم عن انتصار وفتح للدعوة في مجال ربما لم يخطر ببالهم. يخبرنا ابن إسحاق: «ثم إن رسول الله ... انصرف من الطائف راجعا إلى مكة ... حتى إذا كان بنخلة [اسم موضع] قام من جوف الليل يصلي، فمرّ به النفر من الجن الذين ذكرهم الله ... وهم — فيما ذكر لي — سبعة نفر من جن أهل نصيبين،

(31) المصدر السابق، ج 2، ص 420.

(32) المصدر السابق، ج 1، ص 381.

فاستمعوا له، فلما فرغ من صلاته ولّوا إلى قومهم منذرين، قد آمنوا وأجابوا إلى ما سمعوا. فقص الله خبرهم عليه ... ﴿وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن﴾ ... »[33]

الطالع اليثربي

واصل محمد محاولاته بلا كلل لكسب حلفاء ينصرون دعوته وظل يعرض نفسه على القبائل في المواسم، وواصلت قريش حملتها ضده. وتلخّص السيرة هذين المجهودين تلخيصا دراميا عبر مشهد ربما كان مألوفا في هذه المواسم، وهو مشهد محمد وهو يدعو القبائل قائلا: «يا بني فلان، إني رسول الله إليكم، يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من الأنداد، وأن تؤمنوا بي، وتصدقوا بي، وتمنعوني، حتى أبين عن الله ما بعثني به»، وخلفه عمه عبد العُزّى بن عبد المطلب، أبو لهب، يقول ردا على محمد: «يا بني فلان، إن هذا إنما يدعوكم أن تسلُخوا اللات والعُزّى من أعناقكم ... إلى ما جاء به من البدعة والضلالة، فلا تطيعوه، ولا تسمعوا منه.»[34] ويتضح لنا أثر حملة قريش المضادة هذه عندما نقرأ في السيرة مثلا أن: «رسول الله ... أتى بني حنيفة في منازلهم، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه، فلم يكن أحد من العرب أقبحَ عليه ردا منهم.»[35]

كانت كل المؤشرات في هذه الفترة تدل على انحسار أثر الدعوة الجديدة وقدرة الوثنية المكية ليس على المقاومة فحسب وإنما أيضا على الصمود مثلما صمدت في وجه اليهودية والمسيحية والحنيفية قبل ذلك. إلا أن صروف التاريخ وملابساته أدّت لتطور مفاجيء ما لبث أن غيّر اتجاه الأحداث ومسارها لصالح الدعوة الجديدة. ولقد أتى هذا التطور المفاجيء عندما قابل محمد ستة رجال من خزرج يثرب أتوا لموسم الحج في مكة حوالي عام 620.

أشرنا في الفصل الثاني أن الصراع في يثرب بين اليهود من ناحية والأوس والخزرج من ناحية أخرى أدّى لإضعاف سيطرة اليهود، وأن ميزان القوى في يثرب بدأ يميل

---

(33) المصدر السابق، ج 2، ص 421—422.

(34) المصدر السابق، ج 2، ص 423.

(35) المصدر السابق، ج 2، ص 424.

لصالح الأوس والخزرج في بدايات القرن السابع. وما تجمّع لدينا من أخبار عن الأوس والخزرج في هذه الفترة يشير إلى أنهم: «كانوا قد تحضروا واستقروا، غير أنهم لم يتمكنوا من التخلص من الروح الإعرابية تخلصا تاما، بل بقوا محافظين على أكثر سجاياها، ومنها النزعة إلى التخاصم والتقاتل، فألهتهم هذه النزعة عن الانصراف إلى غرس الأرض والاشتغال بالزراعة كما فعل اليهود، وعن الاشتغال بالتجارة بمقياس كبير على نحو ما فعل أهل مكة.»[36] وهكذا فإن الأوضاع بين الأوس والخزرج لم تكن مستقرة استقرارا تاما، مما أدّى لوقوع حروب عديدة بينهم كانت آخرها حرب بُعاث، التي وقعت عام 617 ولم تنته بنتيجة حاسمة. وعندما جاء الإسلام كانت ذكريات هذه الحرب ما تزال حية في أذهانهم بأحداثها وأشعارها وكانوا يعيشون حالة هدنة قلقة وسلام مزعزع.

والمشهد التاريخي للتحول الحاسم الذي غيّر مسار دعوة محمد يحكيه ابن إسحاق كالآتي:

> فلما أراد الله ... إظهار دينه ... خرج رسول الله ... في الموسم الذي لقيه فيه النفر من الأنصار، فعرض نفسه على قبائل العرب، كما كان يصنع في كل موسم. فبينما هو عند العقبة لَقِيَ رهطا من الخزرج ... قال لهم: من أنتم؟ قالوا: نفر من الخزرج، قال: أَمِنْ موالي يهود؟ قالوا: نعم؛ قال: أفلا تجلسون أكلمكم؟ قالوا: بلى. فجلسوا معه، فدعاهم إلى الله ... وعرض عليهم الإسلام، وتلا عليهم القرآن ... وكان مما صنع الله بهم في الإسلام، أن يهود كانوا معهم في بلادهم، وكانوا أهل كتاب وعلم، وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا قد غزوهم ببلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيءٌ قالوا لهم: إن نبيا مبعوث الآن، قد أظلّ زمانه، نتبعه فنقتلكم معه قتلَ عاد وإرم. فلما كلم رسول الله أولئك النفر، ودعاهم إلى الله، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله إنه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا تسبُقنَّكم إليه. فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا: إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فعسى أن يجمعهم الله بك، فسنقدم عليهم، فندعوهم إلى أمرك،

(36) جواد علي، المفصل، ج 4، ص 141.

> ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك. ثم انصرفوا عن رسول الله ... راجعين إلى بلادهم، وقد آمنوا وصدقوا.(37)

هذا المشهد الحاسم يصفه ابن إسحاق بحس تاريخي عميق وحس أدبي عال وهو مدرك كل الإدراك أهميته الكبرى. فهو لا يحيط المشهد بإطاره الزماني فحسب («كما كان يصنع في كل موسم») وإنما يحرص أيضا على إبراز إطاره المكاني («بينما هو عند العقبة»). ويعمد بعد ذلك للحظة اللقاء نفسها وينقلها لنا بكل مذاقها الدرامي فيورد لنا الحوار بين محمد والخزرج وما حدث في تلك اللحظة وكأنه يصور المشهد بعدسة بطيئة. ثم يبتعد عن المشهد المباشر لينقلنا لمشهد الصورة التاريخية العامة والتعقيدات الكبيرة التي أطلّت على المشهد الصغير المباشر وأسبغت عليه بعده التاريخي الواعد.

لاشك أن آذان أهل يثرب الذين استمعوا لمحمد يحدثهم عن رسالته واستمعوا له وهو يتلو القرآن كانت مهيأة لما سمعوا أكثر من آذان أهل الطائف. ونرى مما يورده ابن إسحاق أن تهيؤ اليثربيين لدعوة محمد كان تهيؤا تصادف فيه اتفاق ظرفين: ظرف ديني وظرف سياسي. كان الظرف الديني هو معايشة وثنيي يثرب لليهود ومخالطتهم لهم، الأمر الذي جعل مفهوميَى التوحيد والنبوة أمرين مألوفين لديهم. أما الظرف السياسي فهو حالة النزاع والصراع التي كان عليها الأوس والخزرج مما جعل اليثربيين يرون على التو القيمة السياسية لمحمد والدور الذي من الممكن أن يلعبه كزعيم يقبله الطرفان ويتفقان عليه وبالتالي كشخص أكثر قدرة على لـمّ شملهم المتمزق وتوحيدهم. ولا شك أنه مما ساعد على تهيئة نفوسهم لقبول محمد كزعيم هو علاقته بيثرب إذ أن أخواله من بني النجّار.(38)

وفي العام الذي تلا ذلك اللقاء، أي حوالي عام 621، قابل محمدٌ وفدَ اليثربيين

---

(37) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 428–429.

(38) يخبرنا النسّابون أن: «ولد هاشم بن عبد مناف: عبد المُطَّلب والشِّفاء، وأمّهما: سلمى بنت عمرو بن زيد بن لبيد بن خِداش بن عامر بن غَنْم بن عدي بن النجّار تَيْم الله بن ثعلبة بن عمرو ابن الخزرج ... » الزبيري، نسب قريش، ج 1، ص 15.

مرة أخرى وقد تضاعف عددهم من ستة رجال كلهم من الخزرج إلى اثنى عشر رجلا من الخزرج والأوس. وتحدثنا المصادر أن محمدا أخذ منهم في هذا اللقاء بيعة العقبة الأولى والتي يحكي عُبادة بن الصامت عنها قائلا :«فبايعنا رسول الله ... على أن لا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف، فإن وفيتم فلكم الجنة. وإن غشيتم من ذلك شيئا فأمركم إلى الله ... إن شاء عذب وإن شاء غفر.»(39) ويسمي الأخباريون هذه البيعة بيعة النساء لأنها لم تذكر الحرب. وعلى الأرجح أن تفاصيل هذه البيعة قد ضاعت ولم يحفظها التاريخ وأن تفاصيل خبر عُبادة مأخوذة من بيعة نساء أخرى هي البيعة التي تذكرها الآية 12:60 من سورة الممتحنة والتي تقول: «يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن إن الله غفور رحيم».

وأعقبت ذلك بيعة العقبة الثانية حوالي عام 622 والتي حضرها ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان وتمت بسرية وتكتم وفي جوف الليل. ويحكي كعب بن مالك عن هذا اللقاء قائلا:

> فاجتمعنا في الشِّعب ننتظر رسول الله ... حتى جاءنا ومعه عمه العباس بن عبد المطلب، وهو يومئذ على دين قومه، إلا أنه أحب أن يحضُر أمر ابن أخيه ويتوثّق له. فلما جلس كان أول متكلّم العباس بن عبد المطلب، فقال: ... إن محمدا منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ... فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد أبى إلا الانحياز إليكم ... فتكلم رسول الله ... فتلا القرآن، ودعا إلى الله، ورغّب في الإسلام، ثم قال أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم ... فأخذ البراء بن معرور بيده ، ثم قال: نعم، والذي بعثك بالحق نبيا ... فاعترض القولَ ... أبو الهيثم بن التيهان، فقال: يا رسول الله، إن بيننا وبين الرجال حبالا، وإنا قاطعوها — يعني اليهود — فهل عسيتَ إن فعلنا ذلك ثم أظهرك اللهُ أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: فتبسّم رسول الله ... ثم قال: بل الدم الدم،

(39) المصدر السابق، ج 2، ص 433.

> والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم ...
> وقال رسول الله ... : أخرجوا إليّ منكم اثني عشر نقيبا، تسعة من الخزرج، وثلاثة من الأوس.[40]

وإن كانت البيعة الأولى «بيعة نساء» فإن هذه البيعة الثانية كانت «بيعة حرب»، أو كما يحكي ابن إسحاق: «وذلك أن الله ... لم يكن أَذِن لرسوله ... في الحرب، فلما أذن الله له فيها، وبايعهم رسول الله ... في العقبة الأخيرة على حرب الأحمر والأسود، أخذ لنفسه واشترط على القوم لربه، وجعل لهم على الوفاء بذلك الجنة.»[41]

من المحتمل بالطبع أن تكون هذه التفاصيل لبيعة العقبة الثانية غير صحيحة، وأن لا يكون ما يرويه الأخباريون عن تفاصيل هذا اللقاء سوى إسقاط لأحداث ما تلا من تاريخ على تلك اللحظة المبكرة. ولكن من المحتمل احتمالا كبيرا أيضا أن تكون الذاكرة الأخبارية قد حفظت لنا تفاصيل هذا اللقاء بدرجة أعلى من الدقة لأنه كان لقاءً بالغ الخطورة والأهمية. وما نلاحظه في هذا الخبر، والخبر الذي يسبقه عن البيعة الأولى، هو غياب باقي أتباع محمد مثل أبي بكر أو عمر أو عثمان أو غيرهم. ولا نعلم عما إن كان محمد في هذه الفترة الدقيقة والحرجة يستشير أصحابه ويشركهم في اتخاذ قراراته أم كان يتخذها وحده ويجري اتصالاته بمفرده، ولا نعلم عما إن كان غياب باقي المسلمين في موقف مثل بيعة العقبة الثانية يعكس أوضاع ضعف وضعضعة وانحطاط في الروح المعنوية في مجتمعهم الصغير في تلك الفترة.

كان قرار محمد بالهجرة أخطر قرار في حياته. لم يكن هذا القرار يعني الدخول في حرب مع مكة فحسب وإنما كان يعني أيضا الانحياز للأوس والخزرج ومعاداة اليهود. وفوق ذلك، كانت الهجرة تعنى تحولا كاملا في طبيعة الدين الجديد، كانت تعني أن الإله الذي كان يهدد بالعذاب بعد الموت وفي العالم الآخر سيصبح إله انتقام حاضر في هذا العالم إذ أن رسوله سيحمل السيف ليُظْهِرَ دينَه. كانت الهجرة هي تلك اللحظة الحاسمة التي غيّرت الإسلام من مشروع خلاص روحي لمشروع التحم فيه الخلاص الروحي بقهر الدولة وعنفها لان الإسلام أصبح أيضا مشروعا سياسيا.

---

(40) المصدر السابق، ج 2، ص 441—443.

(41) المصدر السابق، ج 2، ص 454.

الفصل الخامس

تكوين دولة المدينة

موضوع هذا الفصل والفصل الذي يليه هو فترة محمد في المدينة وهي فترة الانتقال الحاسم الذي شهد انتصار محمد على المكيين وقيام دولته. ويمكن إيجاز الأحداث الرئيسية لهذه الفترة في الآتي: هجرة محمد وأصحابه إلى يثرب (1 هجرية/ 622)، بداية حملات المسلمين العسكرية ضد قوافل قريش، معركة بدر وانهزام القرشيين (2/ 623)، إجلاء يهود بني قينقاع، معركة أُحُد وانهزام المسلمين (3/ 624)، إجلاء يهود بني النضير، حصار غزوة الخندق وإخفاق القرشيين وحلفائهم في غزو المدينة (5/ 626)، القضاء على يهود بني قريظة، توقيع صلح الحديبية (6/ 628)، سقوط خيبر (7/ 629)، هزيمة المسلمين في مؤتة في أول معركة ضد البيزنطيين، سقوط مكة (8/ 629)، معركة حُنين وانتصار المسلمين على هوازن وحلفائهم، غزوة تبوك وانتهائها بنتيجة غير حاسمة، حجّ محمد لمكة، وفاة محمد (10/ 632).

الهجرة

وعندما ننظر لحدث الهجرة، وهو الحدث الذي مهّد لكل ما تلاه من أحداث وفتح الباب لها، فإن ما نلاحظه أن الهجرة لم تكن في حدّ ذاتها حدثا عاصفا. فقد سبق عددٌ من المسلمين محمدا بالهجرة، وهي خطوة لم يحفل القرشيون على ما يبدو بالتصدي لها لأنهم على الأرجح لم يروا فيها خطرا حقيقيا. وهجرة محمد نفسها كانت حدثا تم خِلْسة وفي الخفاء لتخوّفه من منع قريش له مغادرة مكة أو إيقاع الأذى به.

لاشك أن المكيين كانوا يعلمون بالاتفاق بين محمد وحلفائه من الأوس والخزرج وكانوا يعلمون بخطته للهجرة ليثرب. ماذا كان ردّ فعلهم؟ تحدثنا السيرة عن

اجتماع قريش في دار الندوة ليتشاوروا في أمر محمد وما يجب أن يفعلوه وكيف أنه برزت في هذا الاجتماع ثلاثة آراء. أشار أصحاب الرأي الأول بحبس محمد في منزله وعدم السماح له بالخروج، وأشار أصحاب الرأي الثاني بنفيه ولم يأبهوا أين يذهب. أما أصحاب الرأي الثالث فكانوا أصحاب الحلّ العنيف وأشاروا باغتيال محمد. وتنسب السيرة هذا الرأي لعمرو بن هشام (أبو جهل)، ألدّ خصوم محمد، الذي اقترح أخذ فتى من كل قبيلة وإعطاء كل واحد منهم سيفا ليضربوا محمدا ضربة رجل واحد ويقتلوه فيتفرق دمه في القبائل جميعا. ويضيف خيال الرواة لهذا المشهد شخصية إبليس الذي يأتي للاجتماع متنكرا في هيئة شيخ نجدي، ويبدي ارتياحه وتأييده لرأي عمرو بن هشام، وهو الرأي الذي تقول السيرة إن القوم انفضوا وهم مجمعون عليه.[1]

إن ما ترويه السيرة عن الآراء التي نوقشت في هذا الاجتماع تعكس في تقديرنا اتجاهات الرأي التي سادت وسط القرشيين بشأن التعامل مع محمد، وما نرجّحه هو أن قريش لم تجمع على رأي وظلت منقسمة إلى لحظة هجرة محمد.

هاجر محمد يصحبه أبو بكر. ومن الطبيعي أن تحفظ الذاكرة الأخبارية الكثير من تفاصيل هذه الرحلة التي غيّرت مسار التاريخ، ومن الطبيعي أيضا أن يُحاط الحدث بالكثير مما نسجه خيال الأخباريين. وهكذا يروي الأخباريون أنه وعقب اجتماع قريش أتي جبريلُ محمدا وأمره ألا يبيت في فراشه ليلتها، وطلب محمد من علي أن ينام في فراشه، وخرج والمتآمرون عليه من قريش على باب بيته فأخذ حفنة من تراب ونثرها على هامات رؤوسهم وهو يتلو القرآن، فغشيتهم حالة وأصبحوا لا يبصرون. ومن المؤكد أن خروج محمد من مكة لم يكن بهذه الطريقة الدرامية والإعجازية، وإنما كان بتدبير وحيلة وتجهيز وتم بسرية وتكتّم كما أشرنا.

وتحفظ لنا السيرة في الواقع خبرا هو الأقرب للصحة عن لحظة خروج محمد من مكة وما تم بعدها. وحسب الخبر فإن محمدا أتى أبا بكر في يوم خروجهما للهجرة وقت الظهيرة، وكان أبو بكر قد أعدّ راحلتين واستأجر دليلا اسمه عبد الله بن أرقط، وكان مشركا. وخرج محمد وأبو بكر مستخفيين من: «خَوْخة لأبي بكر في ظهر بيته،

(1) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 482.

ثم عمدا إلى غار بِثَوْر ـــ جبل بأسفل مكة ـــ فدخلاه ... فأقام رسول الله ... في الغار ثلاثا ومعه أبو بكر ... »[2] لاشك أن تجربة غار ثَوْر هذه كانت تجربة تختلف كل الاختلاف عن تجربة غار حراء، ولاشك أن محمدا وأبا بكر أحسا بوطأة كل لحظة وهما محاطان بالخطر المحدق وقد عصفت بهما مشاعر القلق والخوف والعجز. وتجربة الغار هذه أصبحت فيما بعد جزءا من ذكريات القرآن إذ نقرأ: «إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيّده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» (40:9، التوبة).

ويحكي ابن إسحاق أنه وبعد مضي الثلاث ليال أتى عبد الله بن أرقط لمحمد وأبي بكر وأخذهما بمحاذاة الطريق الموازي للساحل إلى أن بلغ بهما يثرب. وتلتقط السيرة لحظة وصول محمد ليثرب عبر عينَي راوٍ لا اسم له (وكأنها تؤكد من خلال ذلك على الطبيعة الجماعية للحدث) يحكي ما رآه بواقعية آسرة:

> ... لما سمعنا بمخرج رسول الله ... من مكة، وتوكّفنا قدومه، كنا نخرج إذا صلينا الصبح، إلى ظاهر حرّتنا ننتظر رسول الله ... فوالله ما نبرح حتى تغلبنا الشمس على الظلال، فإذا لم نجد ظلا دخلنا، وذلك في أيام حارة. حتى إذا كان اليوم الذي قدم فيه رسول الله ... جلسنا كما كنا نجلس، حتى إذا لم يبق ظل دخلنا بيوتنا، وقدم رسول الله حين دخلنا البيوت، فكان أول من رآه رجل من اليهود ... فصرخ بأعلى صوته: يا بني قَيْلة،[3] هذا جَدُّكم قد جاء ... فخرجنا إلى رسول الله ... وهو في ظل نخلة، ومعه أبو بكر ... في مثل سنِّه، وأكثرُنا لم يكن رأى رسول الله ... قبل ذلك، ورَكِبه الناس [ازدحموا عليه] وما يعرفونه من أبي بكر، حتى زال الظل عن رسول الله ... فقام أبو بكر فأظلّه بردائه، فعرفناه عند ذلك.[4]

ولحظة وصول محمد هذه ليثرب، هي عمليا اللحظة التي تخلع فيها يثرب اسمها القديم لتحمل اسمها الجديد، مدينة الرسول أو المدينة اختصارا. وتأتي

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 485–486.

(3) بنو قيلة إشارة للأنصار وقيلة اسم جدّتهم العليا.

(4) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 492.

بعد ذلك لحظة أخرى خاصة حفظ الرواة تفاصيلها وتوتّرها، ونعني بها اللحظة التي اختار فيها محمد مسكنه ومقام مسجده. ويحكي لنا الرواة كيف أن محمدا اتجه لداخل المدينة على ناقته وكيف أن القبائل المختلفة ما فتئوا يعترضون ناقته كلما مر بمنازلهم ويقولون له: «أقم عندنا في العدد والعدة والمَنَعَة»، ويقول لهم: «خلُّوا سبيلها، فإنها مأمورة.» وهكذا تسير ناقة محمد صادعة لأمرها الإلهي وحاملة سرّها إلى أن تجيء اللحظة المنتظرة، وهي لحظة يصفها الرواة وكأن التاريخ قد وقف وهو يشهدها ممسكا بأنفاسه:

> حتى إذا أتت دار بني مالك بن النجار، بركت على باب مسجده ... وهو يومئذ مِربد [موضع تجفيف التمر] لغلامين يتيمين ... فلما بركت، ورسول الله ... عليها لم ينزل، وثبت فسارت غير بعيد، ورسول الله واضع لها زِمامها لا يَثْنيها به، ثم التفتت إلى خلفها، فرجعت إلى مبركِها أول مرة، فبركت فيه، ثم تحلحلت وزمَت ووضعت جِرانها، فنزل عنها رسول الله ... [5]

وبهجرة محمد تحولت طبيعة نبوته بين عشية وضحاها من نبوة نِذارة لا تتعدى حدود السلطة الدينية التي أسبغتها على نفسها لنبوة ذات سلطة دينية وسياسية حقيقية تملك من وسائل القوة والقهر ما يمكّنها من فرض رؤيتها وإرادتها. كان هذا ما أراده محمد من هجرته وكان هذا ما استطاع تحقيقه عبر تحالفه مع الأوس والخزرج.

المجتمع الجديد

كان همّ محمد الأول والتحدي المباشر الذي واجهه عندما قدم المدينة هو وضع اللبنة الأولى لمشروعه السياسي بإنشاء تحالف بين القوى المختلفة التي شكّلت مجتمع المدينة. وكما أشرنا في الفصل السابق فإن الإنقسام العام الكبير كان بين الأوس والخزرج من ناحية واليهود من الناحية الأخرى. إلا أن واقع المدينة كان أكثر تعقيدا من ذلك، إذ أن الأوس والخزرج لم يكونوا متّحدين كل الاتحاد وشاب علاقاتهم التوتّر، كما أن اليهود كانوا منقسمين، كما أشرنا في الفصل الثاني، لثلاث قبائل هي بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع، وهي قبائل لم تكن متّحدة كل الاتحاد وكانوا يدخلون في تحالفات مع الأوس والخزرج ويحاربون بعضهم البعض. وبهجرة محمد وأصحابه من

(5) المصدر السابق، ج 2، ص 495–496.

القرشيين انضاف لهذا الواقع عنصر جديد هو عنصر المهاجرين. ورغم أن الأوس والخزرج اكتسبوا هوية جديدة بعد الهجرة إذ أصبحوا يعرفون بالأنصار، إلا أن هذا لم يعن أن كافتهم قد دخلوا في الإسلام أو قد قبلوا سلطة محمد. وكما ذكرنا في الفصل الثاني فإن عشيرة الأوس المعروفة بأوس الله لم تدخل الإسلام. وبالإضافة لذلك كان هناك حزب المعارضة بقيادة عبد الله بن أُبَيّ بن سلول، زعيم الخزرج، الذين عرفوا في الأدبيات الإسلامية «بالمنافقين»، وهم فئة سايرت غالبية الأنصار وقبلوا الإسلام قبولا ظاهريا رغم عدم إيمانهم به ومقاومتهم لسلطة محمد، كما سنرى بالتفصيل في الفصل التاسع.

كان الواقع السياسي للمدينة إذن لا يختلف عن الواقع السياسي السائد في الجزيرة العربية من حيث استناده على القبيلة والعشيرة، وكان لابد لمحمد من الانطلاق من هذا الواقع ووضع ركائز دولته اعتمادا عليه. وهكذا وُلدت الوثيقة التي عرفت بصحيفة المدينة والتي كانت في الأساس معاهدة بين العشائر السائدة، وتتحمل فيها كل عشيرة مسئوليتها تجاه أفرادها وخاصة في المسائل المتعلقة بالدية. والجملة الافتتاحية للصحيفة ذات مغزى خاص، وتقول: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس.»[6] فهذه الجملة تؤسس لسلطة محمد كنبي وتعلن ميلاد أمة المؤمنين به. ورغم أن الجملة تستخدم كلمتَي «مؤمنون» و «مسلمون» كتعبيرين، فيما يبدو، مقابلين للقرشيين واليثربيين ويميزان بينهما، إلا أن هذا التمييز لا يلبث أن يسقط لتطغى كلمة «مؤمنون» كاسم للأمة الجديدة في الصحيفة.[7] وتقرر الصحيفة أول ما تقرر: «المهاجرون من قريش على رِبعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم [أسيرهم] بالمعروف والقسط بين المؤمنين.»[8] وتقرر الصحيفة بعد ذلك نفس الشرط والتعهد

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 501.

(7) ترد كلمة «مسلمين» أربع مرات في الصحيفة بينما ترد كلمتا «مؤمنين» و «مؤمن» ثلاث وثلاثون مرة.

(8) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 501–502. يقول السهيلي في شرح عبارة «على ربعتهم يتعاقلون بينهم»: «أي على شأنهم وعادتهم من أحكام الديات والدماء يتعاقلون معاقلهم الأولى: جمع: معقلة

في حالة كل عشيرة من العشائر. وفيما يتعلق بيهود المدينة تعلن الصحيفة أن: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»، ولكن وضعيتهم السياسية تأتي في مرتبة مختلفة إذ أنهم يدخلون عهد الصحيفة عبر تبعيتهم للعشائر العربية: «وإنه من تَبِعَنا من يهود فإن له النصر والأسوة ... وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف ... إلخ»[9] ومن الطبيعي أن يوجه محمدٌ المعاهدةَ لمحاصرة قريش والنيل منها: «ولا يقتل مؤمنٌ مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن ... وأنه لا تُجار قريش ولا من نصرها ... » وبالإضافة لسلطة محمد الدينية فقد كرسّت المعاهدة سلطته السياسية: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله عزّ وجلّ، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.»[10]

وتلازَمَ هذا المشروع السياسي مع المشروع الديني، وبدأ محمد في صياغة الملامح الدينية المميزة لمجتمع المسلمين. ويحكي ابن إسحاق عن هذه الفترة المبكرة فيقول: «فلما اطمأن رسول الله ... بالمدينة، واجتمع إليه إخوانه من المهاجرين، واجتمع أمر الأنصار، استحكم أمر الإسلام، فقامت الصلاة، وفرضت الزكاة والصيام، وقامت الحدود، وفُرِض الحلال والحرام ... »[11] وجملة ابن إسحاق هذه توجز لنا إيجازا بليغا الملامح الأساسية لمشروع محمد وإنجازه، إلا أن هذه الملامح للدين الجديد لابد من قراءتها في سياق تاريخي أوسع بدأ قبل الهجرة وتواصل طيلة الفترة المدنية، وهي ملامح سنعود لتفصيلها في الفصلين العاشر والحادي عشر.

وفي ظروف المدينة الجديدة التي تلت الهجرة كانت المشكلة الضاغطة والمباشرة الأولى التي وُوجه محمدٌ بها هي مشكلة معاشه ومعاش أصحابه من المهاجرين. كان محمد رأس دولته الجنينية والقابض بكلّ أزمّتها إذ تركّزت في يده السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية. ومن الطبيعي أن تتطلب هذه الضغوط الجديدة تفرغه التام لمسئولياته وتأمين معاشه. وكانت الفترة المبكرة لهجرته على ما يبدو هي الفترة التي طلب فيها القرآن من المؤمنين أن يدفعوا أُجرة عند مقابلتهم لمحمد: «يا أيها الذين

ومعقلة من العَقْل وهو الدية» الروض الأنف، ج 4، ص 174.

(9) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 503.

(10) المصدر السابق، ج 2، ص 502–504.

(11) المصدر السابق، ج 2، ص 508.

آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يَدَي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهرُ فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم. أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون» (58:12—13). ويورد الطبري خبرا عن قتادة يحكي فيه عن سياق هاتين الآيتين قائلا: «سأل الناس رسول الله ... حتى أحفوه بالمسألة، فوعظهم الله بهذه الآية، وكان الرجل تكون له الحاجة إلى نبي الله ... فلا يستطيع أن يقضيها حتى يقدّم بين يديه صدقة، فاشتدّ ذلك عليهم، فأنزل الله ... الرخصة بعد ذلك ‹فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم›.»[12] ويقول ابن عباس: «كان المسلمون يقدمون بين يدى النجوى صدقة، فلما نزلت الزكاة نُسخ ذلك.»[13] ويورد الطبري خبرا عن حديث بين محمد وعليّ بشأن ما يجب أن يدفعه المسلمون يقول فيه: « ... عن عليّ بن علقمة الأنماري، عن عليّ، قال: قال النبي ... : ما ترى؟ دينار؟ قال: لا يطيقون، قال: نصف دينار؟ قال: لا يطيقون، قال: ما ترى؟ قال: شعيرة، فقال له النبي: إنك لزهيدٌ، قال عليّ ... : فبي خفف الله عن هذه الأمة ... »[14] ويقترن حديث علّي هذا بخبر آخر يقول إن عليّا هو الشخص الوحيد الذي ناجى محمدا وقدّم دينارا ثم قال بعد ذلك: «إن في كتاب الله ... لآية ما عمل بها أحد قبلي، ولا يعمل بها أحد بعدي ‹يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم ... › ... فرضت ثم نسخت.»[15]

وبشأن هذا النسخ يقول قتادة مؤكدا: «إنها منسوخة ما كانت إلا ساعة من نهار»[16]، وهو قول ينطوي على مبالغة مسرفة ولابد من استبعاده. والأمر الذي نرجّحه هو ما قرّره ابن عباس عندما قال: «كان المسلمون يقدمون بين يدى النجوى صدقة، فلما نزلت الزكاة نُسخ ذلك»، وهو قول يوحي باستمرار الممارسة ردحا من الزمن. ولاشك أن محمدا كان مدركا لأوضاع المسلمين المالية، وخاصة المهاجرين منهم، ولهذا فإننا لا نشكّ أن الترخيص الوارد في جملة: «فإن لم تجدوا فإن الله غفور

(12) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 21.

(13) المصدر السابق، ج 12، ص 21.

(14) المصدر السابق، ج 12، ص 21.

(15) المصدر السابق، ج 12، ص 20.

(16) المصدر السابق، ج 12، ص 22.

رحيم» هو من أصل الآية وليس ترخيصا أضيف لصدر الآية بعد اتضاح اشتداد الأمر على المسلمين كما يقول قتادة.

كانت الهجرة ظرفا جديدا حافلا بالمخاطر وتضحية مالية كبيرة. ولقد حمل بعض المهاجرين كل ثروتهم وهم يواجهون ظرفهم الجديد، وهكذا تخبرنا السيرة أن أبا بكر احتمل ماله كله وهو خمسة آلاف درهم أو ستة آلاف ولم يترك شيئا لأسرته.[17] ولقد كان ظرف أبي بكر أفضل بما لا يقاس من ظرف صهيب مثلا الذي يحكي ابن هشام عن هجرته قائلا: « ... بلغني أن صهيبا حين أراد الهجرة قال له كفّار قريش: أتيتنا صعلوكا حقيرا، فكثُر مالك عندنا، وبلغت الذي بلغت، هل تريد أن تخرج بمالك ونفسك، والله لا يكون ذلك؛ فقال لهم صهيب: أرايتم إن جعلت لكم مالي أتخلون سبيلي؟ قالوا: نعم. قال: فإني جعلت لكم مالي ... فبلغ ذلك رسول الله ... فقال: رَبِح صهيب، رَبِح صهيب.»[18] وهكذا هاجر صهيب وهو مُعْدِم.

وفي هذا الظرف الاستثنائي كان لابد من حل استثنائي، وكان حلّ محمد للمشكلة هو المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. ولقد استجاب الأنصار لفكرة المؤاخاة واحتضنوا المهاجرين وتكفّلوا بموآزرتهم ومساندتهم. ومن أوضح الأحاديث التي تعكس هذه الروح ما قاله سعد بن الربيع لعبد الرحمن بن عوف بعد مؤآخاتهما: «إني أكثر الأنصار مالا فأقسم مالي نصفين ولي امرأتان فانظر أعْجَبَهُما إليك فسمِّها لي أطلقها فإذا انقضت عدتها فتزوجها ... »[19] وتخبرنا المصادر أنه وفي بداية تأسيس المؤاخاة

(17) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 488. تحكي لنا السيرة في هذا المقام وبلسان أسماء بنت أبي بكر حدثا يستوقفنا بواقعيته ويهزّنا بما يكشف عن روح التضامن والتكاتف الأسري في ظل ظرف عسير وقاسٍ. تحكي أسماء قائلة: «[دخل] علينا جدي أبو قحافة، وقد ذهب بصره، فقال: والله إني لا أراه قد فجعكم بماله مع نفسه ... قلت: كلا يا أبتِ. إنه قد ترك لنا خيرا كثيرا ... فأخذت أحجارا فوضعتها في كُوَة في البيت الذي كان أبي يضع ماله فيها، ثم وضعت عليها ثوبا، ثم أخذت بيده، فقلت: يا أبت، ضَعْ يدك على هذا المال ... فوضع يده عليه، فقال: لا بأس، إن كان ترك لكم هذا فقد أحسن، وفي هذا بلاغ لكم. ولا والله ما ترك لنا شيئا ولكني أردت أن أسكّن الشيخ بذلك» المصدر السابق، ج 2، ص 488.

(18) المصدر السابق، ج 2، ص 477.

(19) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 100.

كان المهاجر: «يرث الأنصاري ... دون ذوي رَحِمِه»، وهو ترتيب نُسخ فيما بعد[20] عندما سقطت الحاجة له. ومن الأخبار التي تدلنا على عمق العلاقة التي خلقتها مؤسسة المؤاخاة ما يثبته ابن إسحاق عن بلال ومبلغ تقديره ووفائه لأبي رويحة عبد الله بن عبد الرحمن الخَثْعمي. يقول ابن إسحاق: «لما دوّن عمر بن الخطاب الدواوين بالشام، وكان بلالٌ قد خرج إلى الشام، فأقام بها مجاهدا، فقال عمر لبلال: إلى من تجعل ديوانك يابلال؟ قال: مع أبي رُويحة، لا أفـارقه أبـدا، للأُخُوة التي كان رسول الله ... عقد بيني وبينه، فضُمّ إليه، وضُمّ ديوان الحبشة إلى خثعم، لمكان بلال منهم، فهو في خثعم إلى هذا اليوم بالشام.»[21]

بعد استقرار محمد في المدينة وتأمين ظهره بتوقيع وثيقة المدينة اتجه للمسألة الكبرى وهي شن الحرب على مكة وإسقاط نظامها، إذ كان واضحا له أن ظهور الإسلام في جزيرة العرب لن يتحقق إلا بذلك. وكان شعور المهاجرين العميق بأنهم ظلموا كافيا لإذكاء حماسهم للثأر من قريش، ولقد عبّر القرآن عن هذا بقوله: «أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفعُ الله الناس بعضهم ببعض لـهُدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز» (22:39–40، الحج). ولكن الاعتبار الآخر الهام الذي جعل الحرب على قريش أمرا ملحا وجاذبا هو الاعتبار المتصل بأوضاع المهاجرين الاقتصادية، إذ أن بقاءهم عالة على الأنصار لم يكن بالأمر المرغوب أو العملي.

بدر

بدأ محمد هجومه على مكة بشن غزوات استهدفت قوافل قريش بغرض سلب تجارتها وتعطيل مصالحها. وغزوات محمد وسراياه المبكرة هذه ضد قريش ما لبثت أن اتسعت لتشمل باقي القبائل. ولقد تطورت المواجهات المبكرة المحدودة بين المسلمين والقرشيين بسرعة لتبلغ في العام الثاني للهجرة مواجهتها الكبرى الأولى في بدر التي انهزمت فيها قريش. وعندما نقرأ أخبار غزوة بدر فإننا نجد أنها كانت

(20) المصدر السابق، ج 3، ص 204.

(21) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 507.

على مستوى معين معركة مواجهة حياة أو موت بين عمرو بن هشام (أبي جهل) ومحمد. فبدر كانت حدثا قادت له الصدفة من غير تدبير من قبل المسلمين أو المشركين. فقد سمع محمد عن عير عظيمة لقريش مقبلة من الشام بقيادة أبي سفيان ابن حرب وفيها أموال وتجارة عظيمة وقرر التعرض لها. وما كان من أبي سفيان إلا الاستنجاد بقريش واستنفارهم. وخرج القرشيون في جمع وصل الألف رجل كما روى الأخباريون، إلا أن أبا سفيان استطاع الإفلات بقافلته وأرسل يطلب من قريش أن يرجعوا ولكنهم أبوا. ويخبرنا الرواة أنه عندما بلغ ذلك أبا سفيان رأى في الحال يد عمرو بن هشام وقال: «واقوماه، هذا عمل عمرو بن هشام، كره أن يرجع لأنه قد ترأس على الناس، وبغى، والبغي منقصة وشؤم.»[22]

وعندما وقعت المعركة فإن محمدا وعمرو بن هشام كانا الوحيدين اللذين ضُرب طوقٌ حولهما وأحاط بهما محاربون يذودون عنهما. وهكذا نقرأ مثلا بشأن محمد كيف أنه: «لما جال المسلمون واختلطوا أقبل عاصم بن أبي عوف بن صُبيرة السهمي كأنه ذئب يقول: يا معشر قريش، عليكم بالقاطع، مفرّق الجماعة، الآتي بما لا يُعرف، محمد. لا نجوت إن نجا»، إلا أن أبا دُجانة اعترضه وقتله.[23] أما عمرو بن هشام فنقرأ كيف أن بني مخزوم: «أحدقوا به، فجعلوه في مثل الحَرَجَة [الشجر الملتف]».[24] وتتضارب الروايات حول من خَلُص إلى عمرو بن هشام وقتله، إلا أن احداها تنسب الفعل الأخير لعبد الله بن مسعود. وحسب هذه الرواية فإن محمدا أمر أن يُلتمس أبو جهل ووجده ابن مسعود في آخر رمق فأجهز عليه. وتنسب صيغة لهذا الخبر لابن مسعود قوله: «ثم احتززت رأسه ثم جئت به رسول الله ... فقلت: يا رسول الله، هذا رأسُ عدو الله أبي جهل، قال: فقال رسول الله ... آلله الذي لا إله غيره ـــ قال: وكانت يمينَ رسول الله ... ـــ قال: قلت نعم، والله الذي لا إله غيره، ثم ألقيت رأسه بين يدي رسول الله ... فحمد الله.»[25] وفي رواية أخرى نقرأ عن وصف مشاعر محمد في هذه اللحظة: «وفرح رسول الله ... بقتل أبي جهل، وقال: اللهم قد

(22) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 43.

(23) المصدر السابق، ج 1، ص 86.

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 86.

(25) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 636.

أنجزت ما وعدتني، فتَمِّم عليّ نعمتك.»[26]

كان فرح المسلمين بانتصارهم عظيما ورأوا فيه تصديقا لما وعدهم الله من انتصار على أعدائهم وتأكيدا لصدق إيمانهم. وتدخّل الخيال الديني ليسبغ على معركة بدر سمة متفردة ميّزتها عن أية معركة أخرى خاضها المسلمون، وهي مشاركة الملائكة في القتال. وانحفر هذا الخيال في وعي المسلمين عندما جاءتهم آية سورة الأنفال التي تقول: «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني مُمْدِكم بألف من الملائكة مُرْدِفين» (9:8). وعدد الملائكة هذا يرتفع ارتفاعا محسوسا في آيات سورة آل عمران التي تقول: «ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون. إذ تقول للمؤمنين ألن يَكْفِيَكُم أن يُمِدّكُم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة مُنْزَلِين. بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يُمْدِدْكُم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوِّمِين» (3:123—125، آل عمران). وعن هذه الآيات نقرأ تفسيرا منسوبا لقتادة يقول فيه: «أمدوا بألف، ثم صاروا ثلاثة آلاف، ثم صاروا خمسة آلاف ... وذلك يوم بدر، أمدّهم الله بخمسة آلاف من الملائكة».[27]

وكان من الطبيعي أن ينسج الخيالُ الإسلامي من الأخبار ما يدعم الخيالَ القرآني، وهكذا نقرأ مثلا في خبر منسوب لأبي بُردة بن نِيار: «جئت يوم بدر بثلاثة رءوس، فوضعتُها بين يدي رسول الله ... فقلت: يا رسول الله، أما رأسان فقتلتُهما، وأما الثالث فإني رأيت رجلا أبيض طويلا ضربه فتَدَهْدَى [تدحرج] أمامه، فأخذت رأسه.»[28] ولإسباغ بعد «موضوعي» على الحدث فإن الأخباريين يضيفون خبرا يرويه

(26) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 7. وإذا قبلنا هذه الروايات، وليس هناك ما يمنع من قبولها، فإنها تؤكد لنا بما لا يدع مجالا للشك مبلغ عمق العداء والكراهية بين الرجلين الذي جعل كل واحد منهما حريصا كل الحرص على قتل الآخر، وهي مشاعر نلمسها في علاقة محمد بمشركين آخرين كان حريصا على قتلهم. ونرى ذلك في موقف بدر في حالة مشرك آخر هو نوفل بن خويلد الذي قال عنه: «اللهم، أكفني نوفل بن خويلد»، وهو قول بمثابة التوجيه الصريح بقتله. ولقد أسره أحد الأنصار إلا أن عليا رآه فأسرع نحوه وقتله، وعندما سأل محمدٌ: من له علم بنوفل بن خويلد، وأخبره علي أنه قتله، كبّر محمد وقال: «الحمد لله الذي أجاب دعوتي فيه» نفسه، ج 1، ص 91—92.

(27) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 423.

(28) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 79.

مشرك كان يتفرج على المعركة، وهكذا نقرأ عن رجل من بني غفار قوله: «أقبلت وابن عم لي يوم بدر حتى صعدنا على جبل ... ونحن مشركان ... ننتظر الوقعة على من تكون الدائرة فننتهب مع من ينتهب، إذ رأيت سحابة دنت منا، فسمعت فيها حَمْحَمَةَ الخيل وقَعْقَعَةَ اللُّجُم والحديد، وسمعت قائلا يقول: أَقدِم حيزوم! فأما ابن عمي فانكشف قناع قلبه فمات، وأما أنا فكدت أَهْلِك، فتماسكت ... »[29]

كان انتصار محمد غير المتوقع في بدر[30] بمثابة نقطة فاصلة نقلت دعوته لمرحلة جديدة تميزت بتأسيس العنف في مواجهة المشركين. ومنذ تلك اللحظة فإن ما طغى على سيرة محمد هو سلسلةُ غزواته وحروباته المتصلةُ التي يلخّص الواقدي حاصل إنجازها قائلا: «فكانت مغازي النبي ... التي غزا بنفسه سبعا وعشرين غزوة. وكان ما قاتل فيها تسعا: بدر القتال، وأُحُد، والمُريسيع، والخندق، وقريظة، وخيبر، والفتح، وحُنين، والطائف. وكانت السرايا سبعا وأربعين سرية ... ويقال قد قاتل في بني النضير، ولكن الله جعلها له نَفَلا خاصة. وقاتل في غزوة وادي القُرَى في منصرفه عن خيبر، وقُتل بعض أصحابه. وقاتل في الغابة حتى قُتل مُحْرِز بن نَضْلَة، وقتل من العدو ستة.»[31] وكان الشِّعار الغالب للمسلمين في هذه المعارك هو: «أَمِتْ أَمِتْ».[32] وهكذا ومنذ لحظة بدر دخلت الجزيرة العربية دورة عنف وسفك للدماء وسلب وسبي لم تشهد مثلها في تاريخها، وهي دورة ما كان من الممكن أن تنتهي إلا بانتصار محمد أو انتصار المشركين.

وإن كان غرض غزوات محمد المبكرة هو إعانة المهاجرين بالدرجة الأولى وتحسين أوضاعهم المعيشية، فإن الأنصار ما لبثوا أن انضموا لهذه الغزوات والحروبات المتتالية. وينقل الواقدي أن محمدا: «لم يبعث ... أحدا من الأنصار مبعثا حتى غزا

---

(29) المصدر السابق، ج 1، ص 76–77.

(30) لم يستبعد محمد والمسلمون هزيمتهم في بدر، وكان مما اقترحه سعد بن مُعاذ على محمد بناء عريش له تقف عنده ركائب محمد لينسحب للمدينة إن دارت الدائرة على المسلمين، ولقد أثنى محمد على سعد وقبل اقتراحه. ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 620–621.

(31) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 7.

(32) المصدر السابق، ج 1، ص 8.

بهم بدرا، وذلك لأنهم شرطوا له أن يمنعوه في دارهم.»[33] إلا أن شرط الأنصار هذا لم يصمد على ما يبدو في وجه إغراء الكسب السريع الذي يتيحه سلب العدو في الغزوات.[34]

عصفت غزوات المسلمين وحروباتهم بميزان القوى الذي كان سائدا في الجزيرة العربية وخلقت واقعا جديدا، ومالبث محمد أن وجد نفسه ذا قوة اقتصادية وسياسية لا تضارع. فالغزوات والحروبات التي كانت تضع في يده خمس ما يسلبه المسلمون[35] وفّرت لدولته الوليدة أساسا اقتصاديا قويا وأمّنت وضعه الاقتصادي الخاص كما أتاحت له قوة سياسية كبيرة إذ كان يستطيع كسب الحلفاء وتحييد الأعداء عبر العطايا التي كان يوزعها. ولقد كان توزيع الغنائم مصدر خلاف وعداوات مستمرة بين المسلمين ومصدر مشاكل مستمرة لمحمد في علاقته بأتباعه، وهي مشاكل بدأت في واقع الأمر منذ بدر. ويخبرنا ابن إسحاق عما حدث عقب بدر قائلا: «ثم أن رسول الله ... أمر بما في العسكر، مما جمع الناس، فجُمع، فاختلف

---

(33) المصدر السابق، ج 1، ص 11.

(34) كنموذج على الكسب السريع والفوري للسلب نقرأ في السيرة مثلا: «لقد استلب أبو طلحة يوم حُنين وحده عشرين رجلا.» (ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 448). ويبدو أن السلب قد انطوى على استباحة لا تحترم جسد الميت وخصوصيته، الأمر الذي نستدله من خبر من أخبار حُنين يختلط فيه عنصر الفجيعة بعنصرٍ مثير للضحك: «قال ابن إسحاق: وحدثني يعقوب بن عُتبة بن المغيرة بن الأخنس: أنه قُتل مع عثمان بن عبد الله غلامٌ له نصراني أَغْرَلُ [غير مختتن]، قال: فبينا رجل من الأنصار يسلُب قتلى ثقيف، إذ كشف العبدَ يسلُبُه، فوجده أَغْرَلَ. قال: فصاح بأعلى صوته: يا معشر العرب: يعلم الله أن ثقيفا غُرْل. قال المُغيرة بن شُعبة: فأخذت بيده، وخشيت أن تذهب عنا في العرب، فقلتُ: لا تقل ذاك، فداك إبي وأمي، إنما هو غلام لنا نصراني. قال: ثم جعلت أكشف له عن القتلى، وأقول له: ألا تراهم مختّنين كما ترى.» نفسه، ج 4، ص 450.

(35) يذكر ابن إسحاق في معرض حديثه عن سرية عبد الله بن جحش، وهي سرية قبل بدر، أن بعض آل عبد الله بن جحش ذكروا أن: «عبد الله قال لأصحابه: إن لرسول الله ... مما غنمنا الخمس وذلك قبل أن يفرض الله الخمس من المغانم ‹فعزل لرسول الله ... خمس العير، وقسم سائرها بين أصحابه›.» (ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 603). ولا نعلم من صياغة هذا الخبر عما إن اتخذ ابن جحش قراره هذا بمبادرة مستقلة منه أصبحت فيما بعد أساس مؤسسة الخُمْس أم كان ذلك تنفيذا لأمر تلقاه من محمد.

المسلمون فيه، فقال من جمعه: هو لنا؛ وقال الذين كانوا يقاتلون العدو ويطلبونه: والله لولا نحن ما أصبتموه، لنحن شغلنا عنكم القوم حتى أصبتم ما أصبتم؛ وقال الذين كانوا يحرسون رسول الله ... مخافة أن يخالف إليه العدو: والله ما أنتم بأحق به منا ... »[36] ولقد أنقذ محمدٌ الوضع في بدر بأن نزع الغنائم من أيدي المسلمين ووزعها عليهم بالسوية.

وعقب انتصار بدر عزّز محمد وضعه بتحركه ضد يهود بني قَيْنُقاع، وهو تحرّك كانت له دوافعه السياسية والاقتصادية. ويبدو أن اعتبارات محمد السياسية كانت ذات طبيعة تحسبية واتقائية إذ كان متخوفا من دخول اليهود في تحالف ضده، وهذا ما تعكسه آية سورة الأنفال التي تقول: «وإما تخافنّ من قوم خيانة فانبِذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين» (8:58). ويحكي لنا الأخباريون أن جبريل لما فرغ من هذه الآية: «قال له رسول الله ... فأنا أخافهم. فسار رسول الله ... بهذه الآية، حتى نزلوا [أي بنو قينقاع] على حكمه، ولرسول الله أموالهم، ولهم الذرية والنساء.»[37] ولقد استسلم بنو قينقاع بعد أن حاصرهم محمد خمس عشرة ليلة، وبعد استسلامهم أمر محمد بربطهم وكتفهم.

ويبدو أن نية محمد كانت متجهة أصلا لقتلهم، إلا أن ابن سلول تدخّل بقوة لإنقاذ حلفائه. ويحكي الأخباريون عن لحظة التدخّل هذه قائلين: « فوثب ابن أُبَيّ إلى النبي ... فأدخل يده في جنب درع النبي من خلفه فقال: يا محمد، أحسن في

---

(36) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 641–642. حكى أبو أُمامة قائلا: «سألت عُبادة بن الصامت عن الأنفال؛ فقال: فينا أصحاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل، وساءت فيه أخلاقنا ... » (المصدر السابق، ج 2، ص 642). وكنموذج على سوء الأخلاق هذا ما نجده في خبر من أخبار بدر يتعلق بعبد الرحمن بن عوف وبلال. يحكي ابن عوف أنه غنم في بدر أدراعا (جمع درع) وبينما هو يسير بأدراعه مرّ بأمية بن خلف الذي أقنعه بأن يلقيها ويأسره لأن الفائدة التي سيجنيها من فديته ستكون أكبر. ويقتنع ابن عوف بذلك ويأخذ بيد ابن خلف، إلا أن بلالا يرى ابن خلف فتثور ثائرته ويستصرخ الأنصار ليعينوه على قتل ابن خلف. ويحاول ابن عوف استنقاذ أسيره هاتفا «أي بلال، أبأسيري»، إلا أن بلالا يواصل استصراخه، وعندها يغضب ابن عوف غضبا شديدا وتطفح عنصريته فيسب بلالا قائلا: «أتسمع يابن السوداء.» المصدر السابق، ج 2، ص 632.

(37) المصدر السابق، ج 1، ص 180.

مواليّ! فأقبل عليه النبي ... غضبان، متغيّر الوجه، فقال: ويلك، أرسلني! فقال: لا أرسلك حتى تحسن في مواليّ، أربعمائة دارع وثلثمائة حاسر، منعوني يوم الحدائق ويوم بُعاث من الأحمر والأسود، تريد أن تَحْصِدَهم في غداة واحدة؟ يا محمد، إني امرؤ أخشى الدوائر! قال رسول الله ... : خلّوهم، لعنهم الله، ولعنه معهم! فلما تكلّم ابن أُبيّ فيهم تركهم رسول الله ... من القتل وأمر بهم أن يُجلوا من المدينة ... »[38] ولقد حاول ابن سلول التدخل لاحقا لإثناء محمد عن قرار إجلاء بني قينقاع، إلا أن محاولته باءت بالفشل.

عَمِل محمد أيضا على تعزيز وضعه عبر تحرّك آخر استهدف أفرادا بعينهم أحس بخطرهم. وتعطينا مادة السيرة ثلاثة نماذج بارزة على ذلك هي نموذج عصماء بنت مروان وأبي عفك وكعب بن الأشرف. وما اشترك فيه هؤلاء الثلاثة من جرم لا يغتفر في نظر محمد كان أنهم قد قرضوا شعرا في هجائه والتعريض به، وفي حالة ابن الأشرف فإنه على ما يبدو زاد الطين بِلّة باتصاله بقريش بعد بدر وتأليبه على محمد.

ويحكي الأخباريون أن ما قالته عصماء في هجاء محمد عندما بلغ أنصاريا اسمه عُمير بن عدي نذر أن يقتلها. وعندما حانت الفرصة جاءها في جوف الليل: «وحولها نفر من ولدها نيام، منهم من ترضعه في صدرها، فجسّها بيده، فوجد الصبي ترضعه فنحّاه عنها، ثم وضع سيفه على صدرها حتى أنفذه من ظهرها ... » وحسبما يروي الرواة فإن محمدا طمأن عمير بشأن سلامة ما فعله وقال له: «لا ينتطح فيها عنزان»[39].

أما أبو عفك فقد كان شيخا طاعنا في السن ومعارضا للإسلام، وقُتل، مثل عصماء بنت مروان، في فراشه، عندما وضع سالم بن عُمير: «السيف على كَبِده حتى خشّ في الفراش.»[40]

وفي حالة كعب بن الأشرف، الذي كان ينتمي لقبيلة طيى وكانت أمه من بني النضير، فإن الرواة يؤكدون أن أمر اغتياله أتى صريحا من محمد. ولمكانة ابن الأشرف فقد حفظت ذاكرة الأخباريين تفاصيل كثيرة عن خبر اغتياله. ولقد كلّف محمد

(38) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 187–188.

(39) المصدر السابق، ج 1، ص 173.

(40) المصدر السابق، ج 1، ص 175.

باغتياله نفرا من المسلمين فيهم أبو نائلة الذي كان أخا لابن الأشرف في الرضاع وأذن لهم بالكذب عليه بغية استدراجه.(41) ومما حفظه الرواة في معرض روايتهم لخبر ابن الأشرف ما قاله أبو نائلة له عن محمد: «كان قدومُ هذا الرجل علينا من البلاء، وحاربتنا العربُ ورمتنا عن قوسٍ واحدةٍ، وتقطعت السبل عنا حتى جهدت الأنفس وضاع المال، أخذنا بالصدقة ولا نجد ما نأكل.»(42) ولا شك أن مثل هذا الحديث يدخل ضمن ما عناه الرواة عندما أخبروا عن إذن محمد لأصحابه بالكذب.إلا أن الحديث المنسوب لأبي نائلة له مغزاه الخاص إذ أنه يحمل على الأرجح صدى لما كان يقوله المعارضون لمحمد في المدينة، وهو حديث يعكس بلا شك موقفا يتعاطف معه ابن الأشرف. ونجح أبو نائلة في مخادعة ابن الأشرف واستدراجه بعيدا عن حصنه إلى أن حانت الفرصة فضربه هو وأصحابُه بسيوفهم واحتزّوا رأسه وتوجهوا لمحمد وهم يكبّرون: «فلما سمع رسول الله ... تكبيرهم بالبقيع كبّر وعرف أنهم قتلوه. ثم انتهوا يعْدون حتى وجدوا رسول الله ... واقفا على باب المسجد، فقال: أفلحت الوجوه. فقالوا: ووجهك يا رسول الله. ورموا برأسه بين يديه، فحمد الله على قتله ... »(43)

ويقول الأخباريون إن محمدا لما أصبح بعد الليلة التي قُتل فيها ابن الأشرف قال لأصحابه: «من ظفرتم به من رجال اليهود فاقتلوه»، ويواصل الأخباريون: «ففزعت اليهود ومن معها من المشركين، فجاءوا إلى النبي ... حين أصبحوا فقالوا: قد طُرق صاحبنا الليلة وهو سيد من ساداتنا قُتل غيلة بلا جُرم ولا حَدَث علمناه. فقال رسول الله ... إنه لو قرّ كما قرّ غيره ممن هو على مثل رأيه ما اغْتِيل، ولكنه نال منا الأذى وهجانا بالشعر، ولم يفعل هذا أحدٌ منكم إلا كان له السيف.»(44)

ولقد كان لاغتيال ابن الأشرف أثره المباشر في تخويف اليهود وإرعابهم، ولا شك

---

(41) يحكي الواقدي خبر ذلك قائلا: « ... فاجتمع محمد بن مَسْلَمة ونفرٌ من الأوس منهم عبّاد ابن بِشْر، وأبو نائلة سِلكان بن سلامة، والحارث بن أوس، وأبو عبس بن جَبْر، فقالوا: يا رسول الله نحن نقتله، فأْذَن لنا فَلْنَقُلْ [نكذِب]، فإنه لابد لنا منه. قال: قولوا.» المصدر السابق، ج 1، ص 187.

(42) المصدر السابق، ج 1، ص 188.

(43) المصدر السابق، ج 1، ص 190.

(44) المصدر السابق، ج 1، ص 192.

أن اغتيال عصماء بنت مروان وأبي عفك أدى لأثر مماثل وسط المعارضين من الأوس والخزرج من إفزاع لهم وتثبيط لعزيمتهم.

ولكن يبدو أن جو الرعب هذا أدى أيضا لرد فعل آخر، إذ أن بعض الذين كانوا يقفون على الحياد وهم يشهدون التحول المتسارع للأوضاع أحسوا أن انتصار المسلمين وقوتهم المتنامية يمثّل الموجة الصاعدة التي لامناص من الانحياز لها. ونجد تعبيرا غير مباشر عن ذلك فيما يرويه الأخباريون عما حدث بعد قتل عُمير ابن عدي لعصماء بنت مروان إذ يقولون: «فلما رجع عُمير من عند رسول الله ... وجد بنيها في جماعة يدفنونها، فأقبلوا إليه حين رأوه مقبلا من المدينة، فقالوا: يا عُمير، أنت قتلتها؟ فقال: نعم، فكيدوني جميعا ثم لا تُنْظِرون، فوالذي نفسي بيده، لو قلتم بأجمعكم ما قالت لضربتكم بسيفي هذا حتى أموت أو أقتلَكم. فيومئذ ظهر الإسلام في بني خَطْمَة، وكان منهم رجال يستخفون بالإسلام خوفا من قومهم.»[45]

إن الواقع الجديد الذي بدأ يتشكل في المدينة لم يعن فقط أن محمدا أصبح رأس دولة جديدة كان لابد للمعارضين أن يحسبوا حسابها وإنما عنى أيضا أنه أصبح بالنسبة لبعض أتباعه مركز ولاء جديد يتجاوز ولاءاتهم وعهودهم القديمة. ومن أفضل ما يمثّل لنا ذلك الخبرُ الذي يرويه الأخباريون عن أخوين هما حُوَيِّصة ومُحَيِّصة ابنا مسعود، وكيف أن محمدا أمر مُحَيِّصة بقتل يهودي من يهود بني حارثة اسمه ابن سُنينة فعدا عليه مُحَيِّصة وقتله. وغضب حُوَيِّصة من أخيه: «فجعل [يضربه]، وكان أسنّ منه، يقول: أي عدو الله، أقتلته؟ أما والله لرُبّ شحم في بطنك من ماله. فقال مُحَيِّصة: والله، لو أمرني بقتلك الذي أمرني بقتله لقتلتُك. قال: والله، لو أمرك محمد أن تقتلني لقتلتني؟ قال: نعم. قال حُوَيِّصة: والله، إن دينا يبلغ هذَا لدين مُعجِب. فأسلم حُوَيِّصة يومئذ ... »[46] ربما لا يكون هذاَ الخبر صحيحا بكل تفاصيله إلا أنه يعكس في تقديرنا وبدرجة بليغة الواقعَ الجديد الذي أشرنا له.

أُحُد

رغم أن هزيمة بدر هزّت قريشا إلا أنها لم تُفْقِدها روح المواجهة والقتال بل وملأتها بعزيمة عارمة على الانتقام لقتلاها. وقضى المكيون عامهم بعد بدر وهم يعدون

(45) المصدر السابق، ج 1، ص 173–174.

(46) المصدر السابق، ج 1، ص 192.

العدة لمواجهتهم القادمة مع محمد، يجمعون الجموع ويستجلبون حلفاءهم من البوادي. ورغم أن قائد قريش، أبا سفيان بن حرب، كان يختلف عن (أبي جهل) عمرو بن هشام في عدم ميله للعنف، إلا أن رغبة المكيين في الثأر لموتاهم لم تتح له سوى قيادة القرشيين في اتجاه المواجهة، وهو موقف تعبّر عنه مقالته المنسوبة له التي يقول فيها: «لست أخالف قريشا، أنا رجل منها، ما فعلتْ فعلتُ.»[47] ويتجلى الإصرار الشرس للمكيين أوضح ما يتجلى في قرارهم بإخراج نسائهم معهم، وهو قرار شاركت في دفعه هند بنت عُتبة، زوجة أبي سفيان، الموتورة بقتل أبيها وعمها وأخيها، عندما صاحت بإصرار: «نعم، نخرج فنشهد القتال، فقد رُدت القِيان من الجُحْفَة في سفرهم إلى بدر فقُتلت الأحبة يومئذ.»[48]

وعندما بلغ محمدا خروجُ قريش في جيش انضوى فيه ثلاثة آلاف محارب جمع أصحابه لاستشارتهم. ولقد انقسم المسلمون لفريق أراد الاعتصام بالمدينة والدفاع عنها وكان أبرز أصواته ابن سلول، وفريق أراد الخروج ومواجهة القرشيين. ولقد قال ابن سلول في الدفاع عن رأيه: «يا رسول الله، إن مدينتنا عذراء ما فُضّت علينا قطّ، وما خرجنا إلى عدو قطّ إلا أصاب منّا، وما دخل علينا قطّ إلا أصبناه ... »[49] وفي نهاية الأمر تغلّب رأي الذين أرادوا الدخول في حرب مع قريش. ونتيجة لهذا الاختلاف واجه المسلمون قريشا بعدد وعدة أقلّ، إذ انسلخ ابن سلول وعاد بثلث الجيش للمدينة. ولكن وعندما التحم الجيشان فإن الدائرة، حسبما يروي الأخباريون، كانت في البداية للمسلمين.

لا شك أن الإيمان بنبوة محمد ورسالته والولاء له لعبا دورا هاما في دفع المسلمين وهم يبذلون حياتهم في هذه المواجهة، إلا أنه من الخطأ تصوير هذه المواجهة وكأنها مواجهة دينية خالصة. كان هناك أيضا عامل آخر لعب دوره الهام وهو عامل القتال حفاظا على الحياة والمال والكرامة، وهي الاعتبارات الحيوية التي ما فتئت تحرّك وتدفع من يجد نفسه في موقف الدفاع، وخاصة أن الأمر اختلف عن بدر إذ أن قريشا هي المعتدية. هذا البعد للمواجهة عبّر عنه واحد من أشجع مقاتلي أُحُد

---

(47) المصدر السابق، ج 1، ص 202.

(48) المصدر السابق، ج 1، ص 202.

(49) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 209–210 .

وهو قُزمان الذي بذل نفسه رغم أنه كان معارضا للإسلام، والذي قال له المسلمون وهو موشك على الموت: «هنيئا لك الشهادة»، فردّ قائلا: «ما قاتلتُ إلا على الحِفاظ أن تسير قريشٌ إلينا حتى تطأ سَعَفَنا.»[50] وفي صيغة أخرى لهذا الحوار مع قُزمان نقرأ: «بِمَ تبشِّرون؟ والله ما قاتلنا إلا على الأحساب. قالوا: بشّرناك بالجنة. قال: جنة من حَرْمَل [نبات]؛ والله ما قاتلنا على جنة ولا على نار، إنما قاتلنا على أحسابنا.»[51] ولقد نُسب لمحمد قوله معلقا على موت قُزمان: «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر.»[52] العامل الآخر الهام الذي لاشك أنه حرّك الكثيرين هو عامل الغنيمة، وخاصة أن الذين تخلّفوا عن بدر رأوا ما أثمرت به بدر على من شهدوها.

وفي خبر منسوب لنِسطاس، مولى صفوان بن أمية، نقرأ عن الانخذال الأولي للقرشيين وتضعضع صفوفهم. يقول نِسطاس: «ودنا القوم بعضهم من بعض، فاقتتلوا ساعة ثم إن أصحابنا منهزمون، فدخل أصحاب محمد عسكرنا ونحن في الرحال، فأحدقوا بنا، فكنت فيمن أسروا، وانتهبوا العسكر أقبح انتهاب، حتى إن رجلا منهم قال: أين مال صفوان بن أمية؟ فقلت: ما حمل إلا نفقة، هي في الرحل، فخرج يسوقني حتى أخرجتُها من العَيْبَة [الزنبيل من الجلد] خمسين ومائة مثقال. وقد ولّى أصحابنا وأيِسنا منهم، وانحاش النساء [نفرن] ... وصار النهب في أيدي الرجال ... »[53] إلا أن مجرى المعركة ما لبث أن تّحول عندما ترك رماة جيش المسلمين موقعهم وانضموا لهيجاء الانتهاب، كاشفين بذلك ظهر الجيش. واستغل القرشيون الثُّغْرة فحملوا على من بقي من الرماة، وهجموا على المسلمين من خلفهم وفرّقوا صفوفهم.

امكنت المفاجأةُ القرشيين من المسلمين وقتلوا فيهم قتلا ذريعا. وتفرّق المسلمون في كل وجه، وكان الظرف حرجا ودقيقا عكسته الصورة التي رسمها محمد بن مَسْلَمة لمشهد محمد وهو يقف مستنجدا باثنين من أصحابه ولا مجيب: «سمعت أُذُنايَ وأبصرت عينايَ رسول الله ... يقول يومئذ، وقد انكشف الناس إلى

(50) المصدر السابق، ج 1، ص 224.

(51) المصدر السابق، ج 1، ص 263—264.

(52) المصدر السابق، ج 1، ص 224.

(53) المصدر السابق، ج 1، ص 231.

الجبل وهم لا يَلْوُون عليه، وإنه ليقول: إليّ يا فلان، إليّ يا فلان، أنا رسول الله! فما عرّج عليه واحدٌ منهما ومضيا.»[54] وكانت حياة محمد معرضة لخطر كبير في لحظة الفرار والانكشاف هذه، وخاصة أن حراسه الشخصيين بدأوا يتساقطون صرعى. ولقد كاد محمد يفقد حياته عندما هجم عليه أبن قَميئة، وهي لحظة تلتقطها عينا الضحّاك ويصفها قائلا: «حضرت يوم أُحُد وأنا غلام، فرأيت ابن قَميئة علا رسول الله ... بالسيف، فرأيت رسول الله ... وقع على ركبتيه في حفرة أمامه حتى توارى، فجعلت أصيح — وأنا غلام — حتى رأيت الناس ثابوا إليه ... »[55] وأصابت محمدا جروح يحفظ الرواة تفاصيلها ويخبروننا: «ويُقال إن الذي شجّ رسول الله ... في جبهته ابنُ شِهاب، والذي أشظى رَباعِيته وأدمى شفتيه عتبةُ بن أبي وقاص، والذي رمى وجَنتَيه حتى غاب الحَلَق في وجَنتَيه ابنُ قَميئة، وسال الدم في شجّته التي في جبهته حتى أخضل الدمُ لحيته ... »[56]

ويقول الرواة إن ابن قَميئة اعتقد أنه قتل محمدا، فعاد لقريش يزفّ خبره. ويبدو أن أحد المسلمين، جُعال بن سُراقة، قد رأى هذا المشهد أو مشهدا آخر فصاح أن محمدا قد قُتل.[57] وانتشر الخبر وسط المسلمين انتشار النار في الهشيم مما أفقدهم الرغبة في مواصلة القتال إلا نفرا قليلا. وهكذا نقرأ عن عمر بن الخطاب وقد قعد مذعنا ومعه رهط من المسلمين: «ومرّ بهم أنس بن النضر بن ضمضم عم أنس ابن مالك فقال: ما يقعدكم؟ قالوا: قُتل رسول الله. قال: فما تصنعون بالحياة بعده؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه. ثم جالد بسيفه حتى قُتل.»[58] ويبدو أن سريان خبر موت محمد لم يكن نهاية المعركة بالنسبة للمسلمين فحسب وإنما أيضا بالنسبة للقرشيين، إذ أنهم لم يُبْدُوا حرصا على مطاردة المسلمين بعد أن لجأوا لشُعَب جبل أُحُد.

---

(54) المصدر السابق، ج 1، ص 237.

(55) المصدر السابق، ج 1، ص 244—245.

(56) المصدر السابق، ج 1، ص 245.

(57) حاول الأخباريون رد الاعتبار لسمعة جُعال بن سُراقة الذي قاتل فيما يبدو في أُحُد أشد القتال فقالوا إن إبليس تقمّص صورته وهتف معلنا موت محمد. المصدر السابق، ج 1، ص 232.

(58) المصدر السابق، ج 1، ص 280.

ونجد في المادة الأخبارية خبرين منسوبين لكعب بن مالك يرتبطان بلحظة الحيرة والتشوّش هذه ويحملان مغزى خاصا. وحسب الخبر الأول فإن محمدا: «دعا ... بلأمته [درعه] ـــ وكانت صفراء أو بعضها ـــ فلبسها رسول الله ... ونزع رسول الله ... لأمته فلبسها كعب.»[59] وفي الخبر الثاني يقول: «كنت أول من عرف رسول الله ... يومئذ، فعرفت عينيه من تحت المِغْفَر [زَرَد تحت القَلَنْسُوة]، فناديت: يا معشر الأنصار، أبشروا! هذا رسول الله! فأشار إليّ رسول الله ... أن اصمت.»[60] إذا قبلنا صحة هذين الخبرين فإن ما يمكن أن نستنتجه هو أن محمدا تنكّر بدرع مختلف لإيهام القرشيين وصرف نظرهم، وأنه حَرِص على استمرار الانطباع بأنه قد قُتل.

كان خوف المسلمين الأكبر أن يكرّ القرشيون على المدينة، إلا أن رأي القرشيين انقسم بشأن ذلك. ولقد شاءت المفارقة التاريخية أن يكون انسلاخ ابن سلول وعودته للمدينة أحد عوامل تثبيط همة القرشيين، إذ نقرأ: «فتشاورت قريش فقالوا: لنا الغلبة، فلو انصرفنا فإنه بلغنا أن ابن أُبَيّ انصرف بثلث الناس، وقد تخلّف ناس من الأوس والخزرج، ولا نأمن أن يكروا علينا وفينا جراحٌ، وخيلنا عامتها قد عُقرت من النَّبل. فمضوا ... »[61]

لاشك أن هزيمة أُحُد هزّت محمدا هزة عميقة. وربما أحس بوطأه وشدّة الهزيمة ومرارتها ومهانتها أكثر ما أحسّ في تلك اللحظة التي استتر فيها وسط أصحابه وهو متقنّع، وقد وقف أبو سفيان الذي أخذته نشوةُ النصر وهو يصرخ متحديا المسلمين ويدعو محمدا ومحمد يلوذ بالصمت ولا يردّ. ونقرأ الآتي في الخبر عن هذا المشهد: «وأقبل [أبو سفيان] يسير على فرس له ... فأشرف على أصحاب النبي ... في عُرض الجبل فنادى بأعلى صوته: أعْلُ هُبَل! ثم يصيح : أين ابن أبي كبشة؟ ... يومٌ بيوم بدر، ألا إن الأيام دُوَلٌ، وإن الحرب سِجالٌ ... »[62] ولقد انفجرت مشاعر محمد فيما بعد في لحظة من أكثر لحظاته العصيبة والمتوجّعة عندما رأي جثةَ عمه حمزة وقد قُتِل شر قِتْلة ومُثِّل بجسده أبشع مُثْلة، وحينها قال: «لئن ظفرت بقريش

(59) المصدر السابق، ج 1، ص 236.

(60) المصدر السابق، ج 1، ص 236.

(61) المصدر السابق، ج 1، ص 299.

(62) المصدر السابق، ج 1، ص 296–297.

لأمثِّلنّ بثلاثين منهم»،[63] وهو موقف ندم عليه وتراجع عنه فيما بعد.

وهزّت الهزيمة المسلمين وصدمتهم صدمة عميقة، وكان من الطبيعي أن تهزّ إيمان البعض وأن يتسرب الشكّ إلى عقولهم ويتساءلوا: لِمَ لَمْ ينصرهم الله في وجه أعدائهم وخاصة أن أعداءهم هم المعتدون؟ ولقد عكس القرآنُ موقف الشكّ هذا في الآية التي تقول: «وطائفة قد أهمّتَهُم أنْفُسُهُم يظنون بالله غيرَ الحقّ ظنّ الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء» (3:154، آل عمران). وحسب المادة التفسيرية فإن الآية تشير لقول قاله شخص محدّد، وهكذا نقرأ في خبر يرويه عبد الله بن الزبير عن أبيه: «والله إني لأسمع قول معتِّب بن قشير، أخي بني عمرو بن عوف، والنُعاس يغشاني، ما أسمعه إلا كالحلم حين قال: لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا هاهنا.»[64] ولا شك أن محمدا أحس بضرورة تثبيت المسلمين بأزاء مثل هذه الشكوك، التي من السهل أن تنقلب لتشكيك ومعارضة، ولذا فإن ردّ القرآن كان حاسما وهو يعلن: «قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كُتب عليهم القتال إلى مضاجعهم وليبتليَ اللهُ ما في صدوركم وليمحّصَ ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور» (نفس الآية). ويواجه القرآنُ ذلك الشكَّ والتشكيك بالإجابة النهائية للمنطق الديني وهي تلك الإجابة التي تحيل الموتَ لانتصار ولحياة أبدية، ويعلن: «ولا تحسبنَّ الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون» (3:169، آل عمران).

وكان من الطبيعي أيضا أن يثور سؤال عن الملائكة، فالقرآن أخبرهم أن الله أمدّهم بالآلاف من الملائكة في بدر، فأين كانت الملائكة وهم يواجهون أعداءهم وهزيمتهم يوم أُحُد؟ ولا شك أن بعض الأخبار المتناثرة عن الملائكة في أُحُد رغم الهزيمة نُسجت كاستجابة لهذا التساؤل. وهكذا نقرأ مثلا خبرا يقول: «أعطى رسول الله ... مصعب بن عمير اللواء، فقُتل مُصعب فأخذه مَلَك في صورة مُصعب. فجعل رسول الله ... يقول لُمصعب في آخر النهار: تقدّم يا مُصعب! فالتفت إليه الملَك فقال: لست بمُصعب فعرف رسول الله ... أنه ملَك أُ يِّد به.»[65] وإن كان الخبر السابق يقدّم لنا الحدث من خلال ما عاينه محمدٌ فإن الأخباريين ينقلون لنا

(63) المصدر السابق، ج 1، ص 290.

(64) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 486.

(65) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 234.

خبرا عن سعد بن أبي وقّاص يصبح فيه محمدٌ نفسُه عنصرا من عناصر المعاينة: «لقد رأيت رجلين عليهما ثياب بيض، أحدهما عن يمين رسول الله ... والآخر عن يساره، يقاتلان أشدّ القتال، ما رأيتهما قبلُ ولا بعدُ.»[66]

إلا أن الرأي الغالب وسط المسلمين كان رفض فكرة اشتراك الملائكة في أُحُد، إذ أنهم لو اشتركوا لما حاقت بهم الهزيمةُ. وهكذا نقرأ عن راي قطعي منسوب لمجاهد يقول فيه: «لم تُقاتل الملائكة إلا يوم بدر.»[67] ويظهر رأي مجاهد هذا بصيغة أخرى أخذت في اعتبارها على ما يبدو ظاهر ما أوحت به العبارة القرآنية في سورة آل عمران في قوله: «حضرت الملائكة يومئذ ولم تُقاتل.»[68] ولكن ما الذي يفسّر هذا الدور السلبي للملائكة الذي يصفه مجاهد ويشير له باقي المفسرين عندما يؤكدون غياب الملائكة في أُحُد؟ كانت الإجابة التفسيرية هي الرأي الذي عبّر عنه الضحاك عندما قال في تفسيره لآيتَي سورة آل عمران اللتين تشيران للثلاثة آلاف والخمسة آلاف من الملائكة: «كان هذا موعدا من الله يوم أُحُد عرضه على نبيه محمد ... : أن المؤمنين إن اتقوا وصبروا أمدّهم بخمسة آلاف من الملائكة مسوّمين، ففرّ المسلمون يوم أُحُد وولّوا مدبرين، فلم يمدّهم الله.»[69]

وأصبح لقتلى أُحُد مكانة متميزة في ذاكرة المسلمين، وهي مكانة لم ينافسهم فيها قتلى أي معركة أخرى من معارك محمد. ولقد مرّت بنا أعلاه إشارة آية سورة آل عمران للأموات الأحياء، وهي إشارة حرّكت الخيال الإسلامي ليرسم الصورة التالية للحياة الجديدة لقتلى أُحُد: « ... عن ابن عباس قال: قال رسول الله ... : لما أُصيب إخوانكم بأُحُد، جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر تَرِدُ أنهارَ الجنة وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش ... »[70] واحتلّ حمزة مكانة خاصة وسط قتلى أُحُد، وهكذا نقرأ في حديث منسوب لمحمد: «أتاني جبريلُ فأخبرني أن حمزة مكتوب في أهل السموات السبع: حمزة بن عبد المطلب أسدُ الله

(66) المصدر السابق، ج 1، ص 234.

(67) المصدر السابق، ج 1، ص 235.

(68) المصدر السابق، ج 1، ص 235.

(69) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 423.

(70) المصدر السابق، ج 3، ص 513.

وأسد رسوله.»[71] وأصبح لزاما على المسلمين كلما مرّوا بمواقع قبورهم أن يسلّموا عليهم، ونُسب لمحمد قوله: «والذي نفسي بيده، لا يسلّم عليهم أحدٌ إلى يوم القيامة إلا ردّوا عليه.»[72] ويروي الأخباريون تأكيدا لهذا خبرا عن تجربة امرأة من عامة المسلمين تحكي عما حدث عندما زارت قبر حمزة: «وكانت فاطمة الخُزاعية قد أدركت تقول: رأيتني وغابت الشمس بقبور الشهداء ومعي أختٌ لي، فقلت لها: تعالي، نسلّم على قبر حمزة وننصرف، قالت: نعم. فوقفنا على قبره فقلنا: السلام عليك يا عم رسول الله. فسمعنا كلاما ردّ علينا: وعليكما السلام ورحمة الله. قالتا: وما قُربنا أحدٌ من الناس.»[73]

كانت الفترة التي أعقبت أُحُدا من أكثر الفترات العصيبة في حياة محمد إذ أحسّ كل أعدائه أن الجو قد أصبح مهيأ والفرصة مواتية فنشطوا ضده. ويلخص الواقدي الوضع في قوله: «وأظهرت اليهود القولَ السيىءَ فقالوا: ما محمد إلا طالب مُلْك، ما أصيب هكذا نبي قطّ، أصيب في بدنه وأصيب في أصحابه! وجعل المنافقون يخذّلون عن رسول الله ... أصحابَه ويأمرونهم بالتفرق ... »[74] وكان لابد لمحمد من التحرك السريع للتعويض عن الهزيمة وتأكيد سلطته وسيطرته.

وفي بداية شهر ربيع الأول من العام الثالث للهجرة (أغسطس 624)، أي بعد نحو الأربعة أشهر عقب أُحُد، تحرّك ضد يهود بني النضير الذين اتهمهم بالتآمر لاغتياله.[75] ويقول الأخباريون إن ابن سلول وآخرين وعدوا بني النضير بالوقوف

(71) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 290.

(72) المصدر السابق، ج 1، ص 313.

(73) المصدر السابق، ج 1، ص 314.

(74) المصدر السابق، ج 1، ص 317.

(75) عن هذا الاتهام تحكي المصادر أن محمدا توجّه لبني النضير ليعينوه في ديّة، وبينما هو بين ظهرانيهم تآمروا لاغتياله، وقال عمرو بن جِحاش إنه سيظهر على البيت ويطرح صخرة على محمد. وأتى محمدا الخبرُ في الحال من السماء فنهض سريعا متظاهرا بأنه يريد حاجة وغادر إلى المدينة. وتخبرنا المصادر عن مصير عمرو بن جِحاش هذا فيما بعد وتقول: «فلما أجلاهم رسول الله ... قال لابن يامين [بن عمير، الذي كان قد أسلم فأحرز دمه وماله] : ألم تر إلى ابن عمك عمرو بن جِحاش وما هَمّ به من قتلي؟ وهو زوج أخته، كانت الرُّواع بنت عُمير تحت عمرو بن جِحاش. فقال ابن

معهم، إلا أنهم انخذلوا عنهم. وضرب عليهم محمد حصارا تاما مما هدّد بتجويعهم تجويعا جماعيا. وتجنّب بنو النضير الدخول في مواجهة مباشرة واكتفوا بالاحتماء بحصونهم ونبل محاصِريهم بالسهام والحجارة. ومن أخبار هذا الحصار خبر عَزوَك اليهودي الذي رمى بسهم بلغ قبة محمد، وبعث محمدٌ في الحال بعلي ونفرا من أصحابه في أثر عَزوَك وآخرين: «فأدركوهم قبل أن يدخلوا حصنهم، فقتلوهم وأتوا برءوسهم، فأمر رسول الله ... بروءسهم فطُرحت في بعض بئار بني خَطْمَة.»[76] ولجأ محمد من ضمن ما لجأ له لكسر عزيمة بني النضير لقطع نخلهم وحرقها، الأمر الذي اعترض عليه بنو النضير حينها، وردّ القرآن على اعتراضهم فيما بعد في آية سورة الحشر التي تقول: «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليجزِيَ الفاسقين» (5:59).[77]

وبعد خمسة عشر يوما من الحصار استسلم بنو النضير وتم إجلاؤهم، وخرجوا لخيبر والشام وهم لا يحملون من أموالهم إلا ما حملت الإبل. وذهبت غنائم بني النضير لمحمد. ولقد اقترح عمر على محمد أن يشاركَ المسلمين ويُخمّس ما أصاب من بني النضير كما خمّس في بدر إلا أنه رفض،[78] وهو أمر ما لبثت أن برّرته آية سورة الحشر التي تقول: «وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلّط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير» (6:59).[79]

يامين: أنا أكفيكه يا رسول الله. فجعل لرجل من قيس عشرة دنانير على أن يقتل عمرو بن جِحاش، ويقال خمسة أوسق من تمر. فاغتاله فقتله، ثم جاء ابن يامين إلى النبي ... فأخبره بقتله، فسُرّ بذلك.» المصدر السابق، ج 1، ص 374.

(76) المصدر السابق، ج 1، ص 372.

(77) يقول الطبري في شرح هذه الآية: «قال بنو النضير لرسول الله ... : إنك كنت تنهى عن الفساد وتعيبه، فما بالك تقطع نخلنا وتحرقها؟ فأنزل الله هذه الآية، فأخبرهم أن ما قطع من ذلك رسول الله ... أو ترك، فعن أمر الله فعل.» تفسير الطبري، ج 12، ص 32.

(78) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 377.

(79) يقول الطبري في شرح هذه الآية: «وإنما وصف جل ثناؤه الذي أفاء على رسوله منهم بأنه لم يُوجَف عليه [يُسرع إليه] بخيل من أجل أن المسلمين لم يلقوا في ذلك حربا، ولا كلفوا فيه مئونة، وإنما كان القوم معهم، وفي بلدهم، ولم يكن فيه إيجاف خيل ولا ركاب.» الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 34.

ولقد حقّقت غزوة بني النضير أمنا اقتصاديا لمحمد يخبرنا الرواة عن تفاصيله قائلين: «كان ينفق على أهله من بني النضير، كانت له خالصة، فأعطى من أعطى منها وحبس ما حبس. وكان يزرع تحت النخل زرعا كثيرا، وكان رسول الله ... يُدْخَل له منها قوت أهله سنةً من الشعير والتمر لأزواجه وبني عبد المطلب، فما فضل جعله في الكُراع [الخيل] والسلاح.»(80)

الخندق

صرف محمدٌ طاقة المسلمين عقب أُحُد في عدد من الغزوات الصغيرة التي لم تؤتِ ثمارا محسوسة، إلا أن ما تميّزت به هذه الفترة كان انتقال زمام المبادرة من يده ليد القرشيين. وفي العامين اللذين تليا أُحُد عَمِل القرشيون بدأب في الإعداد لهجوم كاسح على المدينة بهدف استئصال شأفة محمد، وهو الهجوم الذي سيُعرف فيما بعد بغزوة الخندق أو الأحزاب. وفي ذي القعدة من العام الخامس للهجرة (مارس 627) زحف الأحزاب (القرشيون وحلفاؤهم من سُليم وبني أسد وبني فَزارة وأشجع وبني مُرَّة) في جيش لِجب من عشرة آلاف مقاتل يقودهم أبو سفيان. وبالإضافة لجيشهم الآتي من الخارج كان المشركون يعوّلون على مشاركة يهود بني قريظة وهجومهم على محمد من داخل المدينة.

أعدّ المسلمون لهذه المواجهة وتجهّزوا لها عبر إجرائين. كان الإجراء الأول هو أن الناس حصدوا الزرع في الأودية المحيطة بالمدينة قبل شهر وأدخلوا الحصاد والأتبان.(81) أما الإجراء الثاني فكان حفر خندق يحمي المناطق المكشوفة ويمنع المشركين من اكتساح المدينة. وكان الخندق إجراء دفاعيا لم يألفه العرب ويحكي لنا الرواة عن خبره الآتي: «فلما فَصَلت قريش من مكة إلى المدينة ... ندب رسول الله ... الناس وأخبرهم خبر عدوهم ... وشاورهم ... وكان رسول الله ... يكثر مشاورتهم في الحرب ... فقال سلمان: يا رسول الله، إنا إذ كنا بأرض فارس وتخوفنا الخيل خندقنا علينا، فهل لك يا رسول الله أن تُخندق؟»(82) وأعجب الاقتراح محمدا والمسلمين

(80) الواقدي، كتاب المغازي، ج 1، ص 378.

(81) المصدر السابق، ج 2، ص 444.

(82) المصدر السابق، ج 2، ص 444–445.

وشرعوا من تَوّهِم في حفر الخندق الذي فرغوا منه في أيام قلائل.

وعندما وصل الأحزاب فاجأهم الخندق وتحولت معركتهم من مواجهة كانوا يأملون أن تكون كاسحة وسريعة لحصار لم يكونوا قد استعدوا له وخاصة أن الأرض حول المدينة قد أجدبت ولم تعد مقاما صالحا لحيواناتهم. وجهد الأحزاب أن يجدوا ثغرة في الخندق، وشغلهم المسلمون بكرّ وفرّ تواصلَ نهارا وليلا.

كان الظرف عصيبا وحرجا للمسلمين إذ لم يجدوا أنفسهم في حصار من الخارج فحسب وإنما كان الخوف ينهشهم أيضا من أن يغدر بهم بنو قريظة في أي لحظة. ولقد لخّصت أم سلمة الموقف بقولها: «قد شهدت معه مشاهد فيها قتال وخوف ... لم يكن من ذلك شيءٌ أتعبَ لرسول الله ... ولا أخوفَ عندنا من الخندق. وذلك أن المسلمين كانوا في مثل الحَرَجة، وأن قُرَيظة لا نأمنها على الذراري، والمدينة تُحرس حتى الصباح ... »[83] ولقد كان الظرف من الشدة والجسامة بمكان بحيث أن سلطة محمد أضحت مضعضعة، كما يدلّ على ذلك الخبر المنسوب لحُذيفة بن اليَمان والذي يقول فيه: «لقد رأيتنا في الخندق مع رسول الله ... في ليلة شديدة البرد، قد اجتمع علينا البرد والجوع والخوف، فقال رسول الله ... : مَن رجلٌ ينظر لنا ما فعل القومُ جعله الله رفيقي في الجنة ... فما قام منا رجلٌ! ثم عاد يقول ذلك ثلاث مرات، وما قام رجل واحد من من شدّة الجوع والقُرّ والخوف ... »[84] وينعكس ذلك بشكل آخر في جملة تشكيكية ساخرة منسوبة لمعتِّب بن قشير يقول فيها: «يَعِدُنا محمدٌ كنوزَ كسرى وقيصر، وأحدنا لا يأمن أن يذهب إلى حاجته ... »[85]

ولقد بلغ ضغطُ الموقف درجة دفعت محمدا أن يعرض على عُيَيْنة بن حصن الفَزاري ثلث تمر المدينة ليرجع بمن معه ويخذّل بين الأعراب، إلا أن الأنصار اعترضوا ورفضوا واضطر محمد للتراجع.[86] وفي هذا الجو المدلهم والمتقلب والحافل بالتآمر والدسائس ظهر فجأة نُعيم بن مسعود والذي جسّد المَكر والخداع أبلغ تجسيد ولعب على ما يبدو دورا حاسما في إفشال حملة الأحزاب بالدسّ بينهم وبين بني

---

(83) المصدر السابق، ج 2، ص 467.

(84) المصدر السابق، ج 2، ص 488–489.

(85) المصدر السابق، ج 2، ص 459–460.

(86) المصدر السابق، ج 2، ص 477–479.

قريظة وهَدْم ثقتهم ببعضهم. وبشأن دوافع نُعيم نقرأ في خبر يرويه عبد الله بن عاصم الأشجعي قولا منسوبا له يقول فيه إنه وبعد أن انضمّ لقومه من بني أشجع في جيش الأحزاب وسار معهم: «قذف الله عزّ وجلّ في قلبي الإسلام»؛ وعقب ذلك يذهب نُعيم لمحمد ويطلب منه أن يأمره بما يشاء، ويوجّهه محمد بأن يخذّل الناس، ويأذن له بالكذب.[87] ونقرأ في خبر يرويه الزُّهري وصفه لنُعيم أنه: «كان موادعا للنبي.»[88] إن إسلام نُعيم المفاجىء الذي يذكره خبرُ الأشجعي أمر ضعيف الاحتمال، والأرجح أن دافعَ نُعيم وهو يقدّم خدمته لمحمد كان كسب المال.[89] ولقد نجح نُعيم في مهمته نجاحا مبهرا وحقّ له أن يقول متباهيا: «أنا خذّلت بين الأحزاب حتى تفرّقوا في كل وجه وأنا أمينُ رسول الله ... على سرّه.»[90]

حاصر الأحزاب المدينة نحو الأسبوعين لم يفلحوا خلالهما من اختراق الخندق وفشلوا في إقناع بني قريظة بأن يهجموا على المسلمين، وزاد وضعُهم سوءا بهبوب الرياح الشرقية في جو قارس البرودة.[91] وما لبث التحالف أن انهار وقفل الأحزاب

---

(87) المصدر السابق، ج 2، ص 480.

(88) المصدر السابق، ج 2، ص 486.

(89) نقرأ عن نُعيم في موقف آخر الآتي: «إن أبا سفيان بن حرب وعد النبي ... يومَ أُحُدٍ بَدْرَ الصفراء على رأس الحول. فقيل لأبي سفيان: ألا توافي النبي؟ فبعث نُعيم بن مسعود الأشجعي إلى المدينة يثبّط المسلمين، وجعل له عشرا من الإبل إن هو ردّهم، ويقول إنهم قد جمعوا جموعا وقد جاءوكم في داركم، لا تخرجوا إليهم. حتى كاد ذلك يثبّطهم أو بعضهم، فبلغ النبي ... فقال: والذي نفسي بيده، لو لم يخرج معي أحدٌ لخرجت وحدي ... » الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 327.

(90) المصدر السابق، ج 2، ص 484.

(91) لم يكن سوء الأحوال الجوية عامل تثبيط للأحزاب فحسب وإنما للمسلمين أيضا، كما يتضح لنا من الخبر الذي يرويه عبد الله بن عمر قائلا: «أرسلني خالي عثمان بن مظعون ليلة الخندق في برد شديد وريح، إلى المدينة، فقال: ائتنا بطعام ولحاف، قال: فاستأذنت رسول الله ... فأذن لي وقال: من لقيت من أصحابي فمُرْهُم يَرْجِعوا، قال: فذهبت والريح تَسْفي كل شيء، فجعلت لا ألقى أحدا إلا أمرته بالرجوع إلى النبي ... ، قال: فما يَلْوي أحد منهم عنقه؛ قال: وكان معي ترس لي، فكانت الريح تضربه عليّ، وكان فيه حديد، قال: فضربته الريح حتى وقع بعض ذلك الحديد على كفي، فأنفذها إلى الأرض.» (الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 263). ويحيل الخيال القرآني هذه الريح لمظهر

راجعين. ورغم أن غزوة الخندق لم تكن معركة بمعنى الالتحام المباشر إلا أنها كانت مواجهة خسرها القرشيون لعجزهم عن تحقيق هدفهم، وكانت بداية النهاية لانهيار نظام مكة.

من مظاهر التدخل الإلهي في آية سورة الأحزاب التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنودٌ فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا» (9:33). وينعكس هذا الموقف في الحديث الذي يقول: «نُصرت بالصَّبا [ريح تهبّ من الشرق] وأُهلكت عادٌ بالدَّبور [ريح تهبّ من الغرب].» البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 462.

الفصل السادس

انتصار دولة المدينة

بنو قريظة

وحالما انكشف خطر الأحزاب وجّه محمد طاقته لاستئصال بني قريظة إذ قرّر بعد حصار الأحزاب أن وجودهم في المدينة يشكّل خطرا داخليا دائما عليه. جمع محمد جيشا بلغ نحو الثلاثة آلاف رجل وحاصر حصون بني قريظة. وعندما تبيّن لبني قريظة أن وضعهم ميئوس منه فاوضوا محمدا على أن ينزلوا على ما نزلت عليه بنو النضير بأن يأخذ أموالهم وسلاحهم ويحقن دماءهم ويسمح لهم بالخروج بأُسَرِهم وأمتعتهم الشخصية، إلا أن محمدا رفض. وفاوضوا محمدا مرة أخرى متنازلين عن أمتعتهم الشخصية، إلا أن محمدا أبى وأصرّ على أن ينزلوا على حكمه.[1]

ولا تصرّح المصادر بما عناه محمد بحكمه إلا أنها تشير لهذا الحكم إشارة ضمنية في الخبر المروي عن أبي لُبابة بن عبد المُنذر الذي بعثه محمد للتفاوض معهم والذي أشار عليهم النزول على حكم محمد، ثم أومأ إلى حلقه يريد الذبح.[2] ولم يكن أمام بني قريظة في نهاية الأمر إلا النزول على حكم محمد فاستسلموا. ويخبرنا الرواة أن محمدا: «أمر ... بأسراهم فكُتِّفوا رِباطا ... ونُحُّوا ناحيةً، وأخرجوا النساء والذرية من

(1) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 501.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 506. يروي الأخباريون أن أبا لُبابة أدرك في الحال فداحة الخطأ الذي ارتكبه بكشف ما كان ينويه محمد وقال: «خنت اللهَ ورسولَه»، وبدلا من أن يعود لمحمد اتجه لتوه للمسجد، وربط نفسه باسطوانته، إلى أن أعلن محمدٌ أن الله قد تاب عليه. ولقد ربط المفسرون بين هذا الخبر وآية سورة التوبة التي تقول: «وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخرَ سيئا عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم» (9:102).

الحصون فكانوا ناحيةً ... وأمر رسول الله ... بجمع أمتعتهم وما وُجد في حصونهم من الحَلْقَة [السلاح] والأثاث والثياب.»[3]

وتدخّل الأوسُ، الذين كان بنو قريظة حلفاءهم بالأمس القريب، وطالبوا محمدا أن يهبهم إيّاهم، كما وهب بني قينقاع للخزرج عندما تدخّل ابن سلول. وبإزاء ضغوط الأوس أعلن محمد أن الحكم فيهم سيكون لسعد بن مُعاذ. وناشد الأوسُ سعدا بأن يُحسن في مواليه وأن لا يكون شرّا من ابن أُبَيّ، إلا أنه لم يعرهم أذنا وحكم بقتل الرجال وسبي النساء والأطفال وتقسيم الأموال.

أقرّ محمد حكمَ سعد بن مُعاذ وأثنى عليه قائلا: «لقد حكمتَ بحكم الله عزّ وجلّ مِن فوق سبعة أرْقِعَة [سموات].»[4] وفي غداة حكم سعد أمَرَ محمدٌ بحفر حفر مستطيلة في السوق: «وجلس ... ومعه عِلْيَة أصحابه، ودعا برجال بني قريظة، فكانوا يُخرجون رَسْلا رَسْلا [جماعةً جماعةً]، تُضرب أعناقُهم.»[5] لا شكّ أن هذه اللحظة المأساوية ملأت الكثيرين بالأسى والتعاطف الإنساني الطبيعي، وخاصة الأوس الذين كان تعاطفهم مع بني قريظة واضحا. وفي هذا الجو الدموي طفحت توترات الخزرج والأوس وتنافسهم ليصبح الحماسُ لضرب أعناق بني قريظة مظهرا من مظاهر الولاء الخالص، وهكذا نقرأ: «وجاء سعد بن عُبادة والحُباب بن المنذر فقالا: يا رسول الله، إن الأوس كرهت قتل بني قريظة لمكان حِلفهم. فقال سعد بن مُعاذ: يا رسول الله، ما كرهه من الأوس مَنْ فيه خير، فمن كرهه من الأوس لا أرضاه اللهُ! فقام أُسيد بن حُضير فقال: يا رسول الله، لا تُبقين دارا من دور الأوس إلا فرّقتهم فيها، فمن سخِط ذلك فلا يُرْغم اللهُ إلا أنفَه، فابعث إلى داري أول دورهم. فبعث إلى بني عبد الأشهل باثنين، فضرب أُسيد بن حُضير رقبة أحدهما، وضرب أبو نائلة الآخر، وبعث إلى بني حارثة باثنين، فضرب أبو بُردة بن النِّيار رقبة أحدهما، وذفَف عليه [أجهز عليه] مُحَيِّصة، وضرب الآخر أبو عبس بن جَبر، ذفّف عليه ظُهير بن رافع. وبعث إلى بني ظفر بأسيرين.»[6] وعلى الأرجح أن الذين شهد محمدٌ وكبارُ

---

(3) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 509–510.

(4) المصدر السابق، ج 2، ص 512.

(5) المصدر السابق، ج 2، ص 513.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 515.

أصحابه قطعَ أعناقهم في السوق كانوا قادة بني قريظة وأن بقيتهم قد فُرّقت على الدور. ولقد استمرت عملية قتل بني قريظة إلى وقت متأخر من الليل حسب خبر مروي عن عائشة تقول فيه: «قُتلت بنو قريظة يومَهم حتى قُتلوا بالليل على شُعل السعف.»(7) وقدّر محمد بن المنكدر من قُتلوا بأنهم كانوا ما بين ستمائة إلى سبعمائة وذهب ابن عباس إلى أنهم كانوا سبعمائة وخمسين.(8)

ويقول الأخباريون بشأن ما سلبه المسلمون من بني قريظة: «لما اجتمعت المغانم أمر رسول الله ... بالمتاع فبيع فيمن يريد، وبيع السبي فيمن يريد، وقُسمت النخل.»(9) ويخبرنا الرواة أن السبي بلغ ألفا من النساء والصبيان، ونقرأ في أحد الأخبار: «لما سُبي بنو قريظة ــ النساء والذرية ــ باع رسول الله ... منهم من عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف طائفةً، وبعث طائفةً إلى نجد، وبعث طائفة إلى الشام مع سعد بن عُبادة، يبيعهم ويشتري بهم سلاحا وخيلا ... »(10) ونجد في مادة الحديث إشارة لأثر غُنْم بني قريظة على أوضاع محمد الخاصة فنقرأ: «كان الرجلُ يجعل للنبي ... النخلاتِ حتى افتتح قريظة والنضير فكان بعد ذلك يَرُدُّ عليهم.»(11)

ومن الأخبار التي يذكرها الأخباريون في سياق ما حدث لبني قريظة خبر ريحانة بنت زيد، وهو خبر يلخّص لنا الكثير عن وضع النساء ومصائرهن عندما يتعرضن لإذلال السبي ومهانته. يحكي الأخباريون أن ريحانة كانت من بني النضير وكانت متزوجة في بني قريظة وكان محمد: «قد أخذها لنفسه صفيّا، وكانت جميلة، فعرض عليها رسول الله ... أن تُسلم، فأبت إلا اليهودية، فعزلها رسول الله ... ، ووَجَد في نفسه ... »(12) ويقول الأخباريون إن محمدا لجأ لشخص اسمه ابن سَعِيّة ليقنعها بالعدول عن موقفها ودخول الإسلام، وأن ابن سَعِيّة هذا نجح في مسعاه. وحسب

(7) المصدر السابق، ج 2، ص 517.

(8) المصدر السابق، ج 2، ص 518.

(9) المصدر السابق، ج 2، ص 521.

(10) المصدر السابق، ج 2، ص 523.

(11) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 187.

(12) الواقدي، المغازي، ج 2، ص 520.

خبر ينسبه الواقدي لأيوب بن بشير الـمُعاوي فإن محمدا: «أرسل [بريحانة] إلى بيت سلمى بنت قيس أم المنذر، وكانت عندها حتى حاضت حيضة، ثم طهُرت من حيضها، فجاءت أم المنذر فأخبرت النبي ... ، فجاءها النبي في منزل أم المنذر، فقال لها رسول الله ... : إن أحببت أُعتقكِ وأتزوّجكِ فعلتُ، وإن أحببتِ أن تكوني في مِلكي أطؤكِ بالمِلْك فعلتُ. فقالت: يا رسول الله، إنه أخفّ عليك وعليّ أن أكون في مِلكِك. فكانت في مِلك النبي ... يطؤها حتى ماتت عنده.»[13] وينقل الواقدي خبرا آخر يسنده للزُّهري يقول فيه إن ريحانة: «كانت أمة لرسول الله ... فأعتقها وتزوّجها»، وهو خبر يميل له الواقدي ويرجّحه. وبالمقارنة نجد في مادة السيرة أن ابن إسحاق يقرّر أن ريحانة: «كانت عند رسول الله ... حتى تُوّفي عنها وهي في مِلْكه»،[14] وأن قائمة ابن هشام لزوجات محمد، التي أثبتها استنادا على: «غير واحد من أهل العلم»، لا تشمل ريحانة. وهذا يجعلنا، عكس الواقدي، نميل لترجيح خبره الأول المنسوب للمُعاوي وترجيح أن ريحانة رفضت عرض محمد بأن تقبل الإسلام ويعتقها، وأنها بقيت على تمسكّها بيهوديتها حتى وإن عنى ذلك بقاءها في ربقة الرق، وأن محمدا لم يشأ تسريحها فقرّر أن يبقيها في مِلْكه ويتسرّى بها.

ولقد كافأت الذاكرة الإسلامية سعد بن معاذ على ولائه الذي لم يتزعزع لمحمد وعلى دوره في التخلّص من بني قريظة وأسبغت على لحظة موته هالة وهولا لم تسبغهما على موت أي صحابي آخر، وهكذا نقرأ أن: «جبريل ... أتى رسولَ الله ... حين قُبض سعد بن معاذ من جوف الليل معتجرا بعمامة من استبرق، فقال: يا محمد، من هذا المَيِّت الذي فُتحت له أبواب السماء، واهتزّ له العرش؟ ... فقام رسول الله ... سريعا يجرّ ثوبه إلى سعد، فوجده قد مات.»[15] ولقد ضمن محمد في الحال لسعد مقام الجنة كما يشير حديث نقرأ فيه: «أُتي رسولُ الله ... بثوب من حرير فجعلوا يعجبون من حُسنه ولينه فقال رسولُ الله ... لمناديلُ سعد بن معاذ في الجنة أفضلُ من هذا.»[16]

(13) المصدر السابق، ج 2، ص 521.

(14) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 245.

(15) المصدر السابق، ج 3، ص 251.

(16) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 562.

وبعد الخندق واستئصال بني قريظة واصل محمد سياسة الغزوات الصغيرة التي استهدفت من ناحية تأكيد وتكريس سلطته السياسية ومن ناحية أخرى الحصول على منافع السلب التي تجلبها مثل هذه الغزوات. ومن السرايا التي بعثها محمدٌ في هذه الفترة سرية محمد بن مَسْلَمة للقُرطاء (بطن من بني بكر) التي أغارت عليهم وعادت للمدينة وقد سلبت خمسين ومائة بعير وثلاثة آلاف شاة،[17] وسرية عُكّاشة ابن مِحْصَن إلى بني سعد التي عادت بمائتى بعير،[18] وسرية علي بن أبي طالب إلى بني سعد التي سلبت خمسمائة بعير وألفَي شاة.[19] ونستدلّ من أخبار إحدى هذه السرايا، وهي سرية زيد بن حارثة إلى حِسْمى بأرض بني جُذام، أن الترويع الذي نشرته غزوات المسلمين بين القبائل قد وَلّدَ وضعا سياسيا جديدا، إذ دخل بعض سادات القبائل في تحالف مع محمد لحقن دماء قبائلهم من غير أن يعني هذا انضواءا كاملا للقبيلة تحت سلطته. ونقرأ عن سرية زيد بن حارثة وكيف أن محمدا بعثه للانتقام من بني جُذام وكيف أن المسلمين أغاروا عليهم وعلى: «ماشيتهم ونَعَمهم ونسائهم، فأخذوا من النعم ألف بعير، ومن الشاء خمسة آلاف شاة، ومن السبي مائة من النساء والصبيان.»[20] إلا أن أحد سادات بني جُذام وهو رِفاعة ابن زيد الجُذامي، والذي كان قد قدم على المدينة وأجازه محمد وسمح له بالإقامة وكان قد أعطاه كتابا لبني جُذام ليدخلوا الإسلام، تحرّك في الحال لنقض ما فعله زيدُ بن حارثة. ونجح رِفاعة في مسعاه بعد أن وعد بالتنازل عن دية من قُتلوا، وردّ المسلمون إلى بني جُذام كلّ ما كان بيدهم من سبي ومال، وهو أمر حرص الأخباريون على تأكيده إلي حد ذهابهم للقول: «حتى إن كانوا ليأخذون المرأة من تحت فخذ الرجل.»[21]

وارتبطت بعضُ السرايا التي بعثها محمدٌ باستهدافها لأفراد بعينهم، كما ارتبطت باستخدام العنف المفرط في قتل الأعداء.

(17) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 535.

(18) المصدر السابق، ج 2، ص 550.

(19) المصدر السابق، ج 2، ص 563.

(20) المصدر السابق، ج 1، ص 558.

(21) المصدر السابق، ج 2، ص 560.

دعنا نأخذ مثالين على سرايا الاستهداف الشخصي هما سرية قتل ابن نُبيح الهُذَلي وسرية قتل أم قِرْفَة. عندما بلغ محمدا أن سفيان بن خالد بن نُبيح الهُذَلي يجمع قومه وغيرهم لحربه بعث عبدَ الله بن أنيس سريةً وحده ليقتله، وأذِن له في الكذب بالانتساب إلى خُزاعة لاستدراج ابن نُبيح. ونجح عبدُ الله بن أنيس في نيل ثقة ابن نُبيح إلى أن غافله فقتله واحتزّ رأسه وحمله ليضعه بين يدَي محمد.[22] أما السرية الثانية فكانت سرية قتل فاطمة بنت ربيعة بن زيد الشهيرة بأم قِرْفَة، والتي يخبرنا الرواة أنها كانت تؤلّب على محمد، ويحكون كيف أن قيس بن المحسِّر قتلها: «قتلا عنيفا، ربط بين رجليها حبلا ثم ربطها بين بعيرين، وهي عجوزٌ كبيرة.»[23]

ولعل أكثر سرية ارتبطت بالعنف المفرط الذي بلغ حدّ التمثيل بالأعداء كانت سرية كُرْز بن جابر التي بعثها محمد في طلب من سرقوا لِقاحه[24] وقتلوا راعيه. وتحكي لنا مادة الحديث عن خبر هذه السرية قائلة إن: «نفرا من عُجْلٍ ثمانيةً قَدِمُوا على رسول الله ... فبايعوه على الإسلام فاستوخموا الأرضَ [لم يوافق هواؤُها أبدانَهم] فسقِمت أجسامهم، فشكوا إلى رسول الله ... قال: أفلا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من ألبانها وأبوالها. قالوا: بلى. فخرجوا، فشربوا من ألبانها وأبوالها، فصحّوا، فقتلوا راعي رسول الله ... وأطردوا النَّعَم فبلغ ذلك رسولَ الله، فأرسل في آثارهم، فأُدركوا، فجيء بهم. فأمر بهم، فقُطّعت أيديهم وأرجُلُهم وسَمَر أعينهم، ثم نبذهم في الشمس حتى ماتوا.»[25]

---

(22) المصدر السابق، ج 2، ص 533.

(23) المصدر السابق، ج 2، ص 565. يزيد ابن سعد: «ثم ربطها بين بعيرين ثم زجرهما فذهبا فقطّعاها.» ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 162.

(24) لِقاح جمع لَقْحة وهي الناقة الحلوب الغزيرة اللبن.

(25) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 614. في رواية أخرى للحديث نقرأ: «فقطع أيديهم وأرجلهم ثم أمر بمساميرَ فأُحميت فكحلهم بها وطرحهم بالحرّة يستسقون فما يُسقون حتى ماتوا.» (نفسه، ج 4، ص 479). وفي رواية للحديث عن أنس يقول: «فرأيت الرجل منهم يكدِم بلسانه حتى يموت.» ونقرأ في حديث أنس هذا عن سياق لرواية الحديث يضعه في إطار تاريخي له مغزاه الخاص: «قال سلّام فبلغني أن الحجّاج قال لأنس: حدّثني بأشدّ عقوبة عاقبه النبي ... فحدّثه بهذا، فبلغ الحسنَ فقال: ودِدتُ أنه لم يحدّثه بهذا.» (نفسه، ج 7، ص 231). ولقد أحسّ البعض

صلح الحديبية

وفي ذي القعدة من العام السادس للهجرة (مارس 628) وجّه محمد أصحابه للخروج لمكة للعُمرة معلنا أنه رأى في النوم أنه دخل مكة وحلّق رأسه وأخذ مفتاح الكعبة ووقف بعرفة.[26] واستجاب لتوجيه محمد ما بين الألف والأربعمائة والألف والستمائة وخرجوا وهم يسوقون إبلهم وقد لطّخوا أَسْنِمَتَها إشعارا بأنها هَدْي. وفي الطريق لمكة استنفر محمد قبائل مُزَينة وجُهَينة وبني بكر للخروج معه إلا أنهم رفضوا. وقابل محمد أيضا جماعةً من بني نَهْد ودعاهم للإسلام إلا أنهم لم يستجيبوا له. وما يمكن أن نستنتجه من هذه الاستجابات أن ميزان القوى بعد الخندق كان لا يزال مائلا لصالح قريش. وربما كان هذا هو ما دفع محمدا لمحاولة القيام بعُمرته إذ أنه لو تمكّن من دخول مكة فإن هذا سيعني عمليا اعتراف القرشيين به، وربما يستطيع عندها أن يقنعهم أن الإسلام لا يهدد مكانة مكة كمركز ديني وتجاري ولا يعرّض مكانتهم للخطر بل سيعود عليهم بالخير ويضعهم في مكان الصدارة من الناس.

وكان الوضع في مكة قد تغيّر بعد فشل غزوة الخندق إذ ضعُفت سلطة أبي سفيان وصَعِد إلى زعامة قريش جيل جديد مثّله صفوان بن أُمية وسُهيل بن عمرو وعِكْرِمة ابن أبي جهل وحُويطب بن عبد العُزّى. ولم يختلف هذا الجيل عن الجيل القديم من حيث أنه عكس انقسام مزاج قريش بين الاعتدال (الذي جسّده سهيل بن عمرو) والتشدّد (الذي جسّده عِكْرِمة بن أبي جهل). وكان رد فعل قريش عندما بلغهم مسير محمد هو ضرورة منعه من دخول مكة عَنْوَةً عليهم. وهكذا أعدّوا لمنازلته عسكريا فاستنفروا جيش الأحابيش واستعانوا بثقيف وبعثوا بخالد بن الوليد في مائتى

بضرورة أن يكون عنف محمد الذي تعكسه هذه التفاصيل مكافئا لعنف هؤلاء النفر الثمانية، فرووا أنهم عندما قتلوا راعي محمد: «أخذوه فقطعوا يده ورجله، وغرزوا الشوك في لسانه وعينيه حتى مات.» (الواقدي، المغازي، ج 2، ص 569). ويبدو أن هذا خبر متأخر إذ أن كل صيغ الخبر في البخاري مثلا لا تشير لهذا. إلا أن هذا لم يَعْنِ أن النزعة التبريرية غابت عن أفق مادة الحديث، وهكذا نجد أن البخاري يذيّل بعض صياغات الحديث بجملة مثل: «قال أبو قِلابة: قتلوا وسرقوا وحاربوا الله ورسوله ... وسعوا في الأرض فسادا.» نفسه، ج 4، ص 479.

(26) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 572.

فارس. إلا أن محمدا استطاع أن يتفادى جنود قريش ويأخذ طريقا جانبيا وعرا إلى أن بلغ الحديبية، وهي قرية صغيرة خارج مكة، وعندها بدأت المفاوضات بين الطرفين.

ومالبث محمد أن وقّع صلحا مع سهيل بن عمرو اتفقا فيه على وضع الحرب عشر سنين، وان الناس أحرار في أن يدخلوا في عهد محمد وعَقْده أو في عهد قريش وعَقْدها، وأن محمدا يجب أن يَرُدّ من أتاه بغير إذن وليه وأن من أتى قريشا من أصحاب محمد لم تَرُدّه، وأن على محمد أن يرجع في عامه هذا ويعود لعمرته في العام التالي.[27] ولقد أحدث هذا الصلح انقساما وبلبلة وارتيابا عظيما وسط المسلمين إذ أنهم خرجوا وهم مؤمنون بأن الحُلم الذي أخبرهم به محمد يعني أنهم سيفتحون مكة أو على الأقل سيدخلونها معتمرين، إلا أن محمدا قال لهم إنه لم يقل لهم إن ذلك سيقع في سفرهم هذا.[28] ولاشك أن محمدا وما يمكن وصفه بجناح المعتدلين من أمثال أبي بكر وعثمان رأوا في هذا الصلح اعترافا من قريش انتزعوه انتزاعا ومُتَنَفَسا للمسلمين في حربهم مع قريش، وخاصة وأن الحرب قد أنهكتهم مثلما أنهكت أعداءهم.[29] إلا أن ما يمكن وصفه بجناح المتشددين، وعلى رأسهم عمر، رأوا في الاتفاق تنازلا غير مقبول وكأن المسلمين قد ارتضوا «الدَّنية في دينهم» على حدّ تعبير عمر.[30]

خيبر

كان لابد لمحمد من امتصاص استياء أصحابه وسُخطهم بعد صلح الحديبية، ولا شك أن ذلك كان ضمن أقوى اعتباراته عندما قرر بعد نحو تسعة أسابيع التوجه لغزو خيبر في شهر صفر من السنة السابعة للهجرة (مايو 628). وهي غزوة استفاد

(27) المصدر السابق، ج 2، ص 611–612.

(28) المصدر السابق، ج 2، ص 609.

(29) لعل أفضل ما يلخّص موقف محمد هو القول المنسوب له الذي يقول فيه: «إنا لم نأت لقتال أحد، إنما جئنا لنطوف البيت، فمن صدّنا عنه قاتلناه، وقريش قوم قد أضرت بهم الحرب ونهكتهم، فإن شاءوا ماددتُهم مدة يأمنون فيها، ويُخلّون فيما بيننا وبين الناس، والناس أكثر منهم، فإن ظهر أمري على الناس كانوا بين أن يدخلوا فيما دخل فيه الناس، أو يقاتلوا وقد جمعوا! والله لأجهدنّ على أمري هذا حتى تنفردَ سالفتي أو يُنفِذ الله أمره.» الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 593.

(30) كتاب المغازي، ج 2، ص 606.

فيها محمد في واقع الأمر من صلحه مع المشركين، إذ أن ذلك الصلح جعله يأمن جانبهم ويحرّره من خشية أن يجتاحوا المدينة في غيبته. ولا شك أن الاعتبار الأمني كان عاملا ذا وزن في قرار محمد بغزو خيبر، إذ أن يهودها كانوا ذوي قوة عسكرية شكّلت تهديدا محتملا على المسلمين، خاصة لو دخلوا في تحالف مع القبائل العربية المعادية لهم مثل الغَطَفانيين. إلا أن الاعتبار الأساسي كان على الأرجح هو الحافز الاقتصادي، إذ أن خيبر ووادي القرى، كما أشرنا في الفصل الثاني، كانتا من المناطق التي جذبت اليهود منذ فترة مبكرة لوفرة مياهها وسهولة الزراعة فيها. ولقد كانت علاقة أهل المدينة قبل الإسلام بخيبر ومناطق اليهود الزراعية الأخرى علاقة ذات بعد خاص لخّصها قول حِزام بن محيِّصة: «كنا بالمدينة والمجاعة تصيبنا، فنخرج إلى خيبر فنقيم بها ما أقمنا ثم نرجع، وربما خرجنا إلى فدك وتيماء ... »[31] وهكذا اكتسبت هذه المناطق، وخاصة خيبر، سمعة أنها: «ريف الحجاز طعاما ووَدَكا [دسم اللحم ودهنه] وأموالا»،[32] وهكذا تعلقت عين محمد بما سيجنيه من غزوها والانتفاع بأراضيها وثمارها.

عندما علم يهود خيبر بمسير محمد إليهم بعثوا إلى حلفائهم من غَطَفان للوقوف معهم على أن لهم نصف تمر خيبر سنة. ويقول الأخباريون إن اليهود رغم تهيوئهم لوصول محمد فوجئوا به عندما وصل لخيبر في الصباح الذي وصل فيه، وأنه عندما وصل جعل يقول: «الله أكبر! خُربتْ خيبر! إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المُنذَرين.»[33] وإن صحّ هذا فلا شك أن عامل المفاجأة كان من العوامل التي ساهمت في نجاح الغزوة. وكان أول ما استهدفه المسلمون النَّطاة، ذات الحصون المنيعة، والتي واجهتهم بمقاومة شديدة إذ جعل اليهود ينبُلونهم نَبلا متصلا. وفعل محمد ما فعله في حصاره لبني النضير وأمر بقطع نخل أهل النطاة. ووقع

(31) المصدر السابق، ج 2، ص 713.

(32) المصدر السابق، ج 2، ص 634.

(33) المصدر السابق، ج 2، ص 643. المقالة المنسوبة لمحمد في هذا المقام تردّد عبارة الآية 177 من سورة الصافات التي ترد في سياق عذاب المشركين: «ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسَلين. إنهم لهم المنصورون. وإن جندنا لهم الغالبون. فتولّ عنهم حتى حين. وأبصِرهُم فسوف يبصرون. أفبعذابنا يستعجلون. فإذا نزل بساحتهم فساء صباحُ المنذَرين» (37:171–177).

المسلمون تقطيعا في النخل فقطعوا أربعمائة نخلة كما يرد في أحد الأخبار، إلا أن أبا بكر ما لبث أن تدخّل وقال لمحمد: «إن الله عزّ وجلّ قد وعدكم خيبر، وهو منجز ما وعدك، فلا تقطع النخل»، وتراجع محمد عن قراره وأمر بالإمساك عن قطع النخل.(34)

ويروي الأخباريون أن عُيينة بن حِصن جاء في أربعة آلاف من الغطغانيين وانضم لليهود في النطاة. ولقد عرض محمد على عُيينة أن يرجع بمن معه وله نصف تمر خيبر في تلك السنة، إلا أن عيينة رفض، مراهنا على انتصار حلفائه. وعقب ذلك مباشرة وقع، فيما يروي الرواة، حادث غريب يروونه كالآتي: «فلما كان بعد هذه من تلك الليلة سمعوا صائحا يصيح، لا يدرون من السماء أم من الأرض: يا معشر غَطَفان، أهلَكم أهلَكم! الغوثَ، الغوثَ بحيفاء — صيح ثلاثة — لا تربة ولا مال! ... فخرجت غطفان على الصعب والذلول، وكان أمرا صنعه الله عز وجل لنبيه.»(35) كانت هذه مكيدة جازت على الغطفانيين، ولم ينتبه لها عُيينة إلا بعد أن بلغ حيفاء ووجد قومه بخير، فقال: «هذا والله من مكائد محمد وأصحابه.»(36)

وبعد صولات، وجولات، ومبارزات مات فيها أبرز محاربي النطاة وأشجعهم، ورمي متبادل بالسهام يبدو أن محمدا نفسه اشترك فيه،(37) سقطت النطاة في يد المسلمين. وكان سقوط النطاة دفعةً كبيرة للمسلمين الذين كان قد أجهدهم القتال والجوع، إذ وجدوا فيها من الأطعمة ما لم يتوقعوه من شعير وتمر وسمن وعسل وزيت ووَدَك، ووجدوا غنما كثيرا وبقرا وحُمُرا، كما وجدوا عُدّة حربية كثيرة ومنجنيقا ودبّابات أو آلات حصار.(38) وحسب الأخباريين فإن ما وجده المسلمون في النطاة من طعام كفاهم شهرا أو يزيد.

وبعد النطاة اتجه المسلمون لموقع الشِّق، ووقعت المواجهة الحاسمة في حصن منيع

(34) المصدر السابق، ج 2، ص 644.

(35) المصدر السابق، ج 2، ص 651.

(36) المصدر السابق، ج 1، ص 652.

(37) في خبر منسوب لمحمد بن مسلمة يقول: «كنت فيمن ترّس عن النبي ... فرأيت رسول الله ... رمى بسهم، فما أخطأ رجلا منهم، وتبسّم إليّ رسول الله ... » المصدر السابق، ج 1، ص 662.

(38) المصدر السابق، ج 1، ص 664.

اسمه النِّزار. ولقد أحاط الأخباريون سقوط الشِّق بعمل خارق من أعمال محمد إذ أنه جمع السهام التي رماها اليهود ثم: «أخذ كفّا من حصا فحصب به حصنَهم، فرجف بهم ثم ساخ في الأرض.»(39)

وزحف المسلمون بعد ذلك لموقع الكتيبة، آخر مواقع اليهود، والذي كان قد فرّ إليه من انهزموا في النطاة والشِّق. وبعد حصار دام أربعة عشر يوما أيقن كِنانة ابن أبي الحُقيق، قائد أهل الكتيبة، بضرورة التسليم، ونزل إلى محمد وصالحه على خروجهم بذراريهم وعلى أن يُخلّوا لمحمد مالهم وأرضهم وحتى ثيابهم: «إلا ثوبا على ظهر إنسان.»(40) ورغم ما حَصَل عليه محمد إلا أنه كان حريصا على شيء آخر وهو كنز آل أبي الحُقيق. ويروي الأخباريون أن محمدا سأل كِنانة بن أبي الحقيق وأخاه الربيع عن ذلك الكنز وقال كِنانة إنه قد أُنفق. ويحكي الأخباريون أن محمدا ما لبث أن عثر على الكنز في خَرِبة دفنه فيها كِنانة، ويحكون عما حدث بعد ذلك قائلين: «فلما أُخرِج الكنزُ أمر رسولُ الله ... الزبيرَ أن يعذّب كِنانة بن أبي الحُقيق حتى يستخرج كل ما عنده. فعذّبه الزبير حتى جاءه بزَنْدٍ يقدحه في صدره، ثم أمره رسول الله ... أن يدفعه إلى محمد بن مَسْلَمة يقتله بأخيه، فقتله محمد بن مَسْلَمة. وأمر بابن أبي الحُقيق الآخر، فعُذّب ثم دُفع إلى ولاة بشر بن البراء فقُتل به، ويقال ضُرب عنقه. واستحلّ رسول الله ... بذلك أموالهما وسبى ذراريهما.»(41) وكانت بين السبايا زوجة

---

(39) المصدر السابق، ج 1، ص 668.

(40) المصدر السابق، ج 2، ص 671.

(41) المصدر السابق، ج 2، ص 672–673. يحكي لنا الواقدي عن هذا الكنز قائلا: «حدثني خالد بن الربيعة بن هلال، عن هلال بن أسامة، عمّن نظر إلى ما في مَسْك [جلد] الجمل بين يدَي رسول الله ... حين أُتي به، فإذا جُلُّهُ أسورة الذهب، ودمالج الذهب، وخلاخل الذهب، وقِرَطة الذهب، ونَظْمٌ من جوهر وزُمُرّد، وخواتم ذهب، وفَتَخ [خاتم] بجَزع [خرز] ظَفَار مجزّع بالذهب.» ويحكي الأخباريون عما فعل محمد بعد حصوله على الكنز فيقولون: «ورأى رسول الله ... نِظاما من جوهر فأعطاه بعض أهله، إما عائشة أو إحدى بناته ... » ويبدو أن هذا الفعل المنسوب لمحمد أثار مشكلة أخلاقية لدى الأخباريين ولذا نقرأ تتمة للخبر تقول: « ... فانصرفت فلم تمكث إلا ساعة من نهار حتى فرّقته في أهل الحاجة والأرامل ... » وحرص الأخباريون على ألا يكون الشعور بالمشكلة الأخلاقية مقتصرا على زوجة محمد أو ابنته، وهكذا أضافوا إضافة وضعت محمدا في قلب

كِنانة ابن أبي الحقيق، صفيةُ بنت حُيي بن أخطب، التي ما لبث محمد أن اتخذها زوجة. ولعل أفضل ما لخّص الوضع من زاوية ضحايا الغزوة الجملةُ المنسوبةُ لثعلبة بن أبي الحُقيق عندما قال: «قد قُتل من قُتل، وبقي من بقي فصار عبدا لمحمد، وسبانا، وقبض الأموال.»[42]

ومن أخبار ردود الفعل على القتل والسلب الذي أوقعه محمد بأهل خيبر رد فعل امرأة اسمها زينب بنت الحارث قرّرت أن تثأر من محمد بطريقتها الخاصة. وهكذا سألت عن أي الشاة أحبّ إليه، وعندما أخبروها أنه يحب الذراع والكتف عمدت إلى شاة لها فأعدّتها وسمّتها وأكثرت من وضع السَّم في الذراعين والكتفين. ويخبرنا الرواة أن محمدا عندما أكل من الشاة لم يستسغها وإن انتهش منها صاحبُه بِشْر ابن البَراء الذي ما لبث أن مات. وعندما سأل محمدٌ زينبَ بنت االحارث عما حملها لمحاولة قتله قالت له: «قتلتَ أبي وعمي وزوجي، ونِلْتَ من قومي ما نِلْتَ.»[43] وتتضارب الأخبار عما فعل محمدٌ بزينب إذ يقول البعض إنه إمر بقتلها وصلبها، ويقول البعض إنه عفا عنها.

وبعد خيبر استسلمت فَدَك، والتي كان يستوطنها يهود يشتغلون بالزراعة والحرف اليدوية. ولقد صالح أهلُ فَدَك محمدا على أن لهم نصف الأرض وله نصفها. ويقول ابن إسحاق: «كانت خيبر فيئا بين المسلمين، وكانت فدك خالصة لرسول الله ... لأنهم لم يَجْلبوا عليها بخيل ولا ركاب.»[44] وبعد ذلك زحف جيش محمد الظافر لوادي القرى ليخضع يهودها. ولقد حاول يهود وادي القرى وبعض حلفائهم من العرب أن يقاوموا، إلا أنهم لم يصمدوا: «وفتحها عنوة، وغنّمه الله أموالهم وأصابوا أثاثا ومتاعا كثيرا. وأقام رسول الله ... بوادي القرى أربعة أيام، وقسم ما أصاب على أصحابه بوادي القرى، وترك النخل والأرض بأيدي اليهود وعاملهم

المشكلة الأخلاقية ومعاناتها، وهكذا نقرأ: «فلما أمسى رسول الله ... وصار إلى فراشه لم ينم، فغدا في السَّحر حتى أتى عائشة، ولم تكن ليلتَها، أو بنته، فقال: رُدّي عليّ النِّظام فإنه ليس لي، ولا لك فيه حقّ. فخبرته كيف صنعت به، فحمد الله وانصرف.» السابق، ج 2، ص 673.

(42) المصدر السابق، ج 2، ص 677.

(43) المصدر السابق، ج 2، ص 678.

(44) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 337.

عليها.»[45] ويقول الرواة إن أخبار خيبر وفَدَك ووادي القرى عندما بلغت تيماء فإن يهودها صالحوا محمدا على الجزية، وحقنوا بذلك دماءهم وأحرزوا بعض مالهم.

كان غزو خيبر فتحا كبيرا لمحمد إذ أنه وضع تحت يديه مغانم ضخمة مكّنته من إزالة ما كان قد علق في نفوس أصحابه من جرّاء صلحه في الحديبية. وكانت قاعدة تقسيم المغانم تعطي محمدا خمس المغانم سواء شهد المواقع أو كان غائبا، أما في حالة باقي المسلمين فإن القاعدة العامة كانت ألا تقسم المغانم لمن لم يشهدوا. ولم يتّبع محمد هذه القاعدة في خيبر، إذ اعتبر كلّ أهل الحديبية مستحقين للمغانم من شهد منهم خيبر أو كان غائبا عنها.[46] إلا أن الفتح الأكبر لمحمد بعد خيبر وفَدَك ووادي القرى كان تعزيز وضعه الاقتصادي والعسكري والسياسي وصعود المسلمين بوصفهم القوة العسكرية والسياسية المهيمنة في الحجاز.

كانت خيبر مصدرا فوريا للمال لمن اشتركوا فيها من الرجال والنساء. ولقد وجدت النساء في غزوات محمد فرصة اقتصادية لا تعوض ومصدر ارتزاق جديد وذلك بتقديمهن لخدمات التمريض التي يحتاجها المقاتلون. وحسب الأخباريين فإن عشرين امرأة خرجن في غزوة خيبر، ويحفظ لنا الرواة خبر إحدى هؤلاء النساء، أم سنان، التي جاءت لمحمد وقالت له: «أخرج معك في وجهك هذا، أخرُز السِّقاء [تُصْلِح قِرَب الماء]، وأداوي المرضى والجريح إن كانت جراح، وأنظر الرَّحل.»[47] وتخبرنا أم سنان عما أعطاها محمد فيما بعد فتقول: «فلما فتحَ خيبر رضخ لنا [أعطانا] من الفيء، فأعطاني خَرَزا وأوضاحا [حُلِي] من فضة أُصيبت في المغنم، وأعطاني قطيفة فدكية، وبُردا يمانيا، وخمائل [أكسية مخمّلة]، وقِدرا من صُفر.»[48]

إلا أن أثر خيبر الأكبر كان أثرها الاقتصادي طويل المدى والذي عبّر عنه أوضح تعبير الحديث المنسوب لابن عمر الذي يقول فيه: «ما شبعنا حتى فتحنا خيبر.»[49] ويحفظ لنا الرواة تفاصيل ما كان يدخل على محمد ودائرته المباشرة ويقولون: «أطعم

(45) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 711.

(46) المصدر السابق، ج 2، ص 683—684.

(47) المصدر السابق، ج 2، ص 687.

(48) المصدر السابق، ج 2، ص 687.

(49) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 253.

رسول الله ... كلّ امرأة من نسائه ثمانين وَسْقا تمرا وعشرين وسقا شعيرا. وللعباس ابن عبد المطلب مائتَي وسق، ولفاطمة وعلي ... من الشعير والتمر ثلاثمائة وسق، والشعير من ذلك خمسة وثمانين وسقا، لفاطمة من ذلك مائتا وسق. ولأسامة بن زيد مائة وخمسون، منها أربعون شعيرا وخمسون وسقا نوىً، ولأم رِمثة بنت عمر بن هاشم ابن المطلب خمسة أوساق شعير، وللمقداد بن عمرو خمسة عشر وسقا شعيرا.»[50]

وشملت دائرة المنافع بالطبع كل من شاركوا في الغزوة إذ خصّص محمد لهم أسهما معلومة، وهي منافع امتدت على ما يبدو لورثتهم فيما بعد.[51] ولقد كان الوجه الآخر لهذا الانقلاب الاقتصادي في أوضاع المسلمين انقلاب أوضاع أهل خيبر وفَدَك الذين خضعوا لوضع غلب عليه طابع ما يمكن وصفه بالعبودية الزراعية، وهو ما نجد صداه في الجملة المنسوبة لثعلبة بن أبي الحُقيق والتي اقتبسناها أعلاه عندما قال: «وبقي من بقي فصار عبدا لمحمد.»[52] وهكذا تميّزت فترة ما بعد خيبر

(50) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 693–694.

(51) حسب أحد الرواة: «كان من أُعطي منه [أي خُمس خيبر] طُعمة [حظه من الفيء] جرت عليه حتى يموت، ثم يرثه مِن ورثته، يبيعون ويُطعمون ويهبون؛ كان هذا على عهد أبي بكر وعمر وعثمان.» (الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 699). وهكذا نقرأ مثلا عن ورثة أبي بكر أنه: «لما تُوفِّيَ أبو بكر ... كان ورثته يأخذون طُعمته من خيبر، مائة وَسْق في خلافة عمر وعثمان، وورثت امرأته أم رُومان بنت عامر الكنانية، وحبيبة بنت خارجة بن زيد بن أبي زهير، فلم يزل جاريا عليهن حتى كان زمن عبد الملك أو بعده فقُطع.» (نفسه، ج 2، ص 698–699). حول المسائل المتعلقة بتوريث الطُّعم انظر نفس المصدر، ص 697–698.

(52) استمر هذا الوضع تحت محمد وفي ظل خلافة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر الذي ما لبث أن قرر عام 20/ 640 أن يجلي اليهود عن خيبر. ويحكي البلاذري عن ذلك قائلا: «وحدثنا عبد الأعلى بن حمّاد النَّرسي قال: قرأت على مالك بن أنس عن ابن شهاب قال قال رسول الله ... : لا يجتمع دينان في جزيرة العرب. ففحص عمر بن الخطاب ... عن ذلك حتى أتاه الثَلَج واليقين أن رسول الله ... قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب، فأجلى يهود خيبر.» (فُتوح البُلدان، ص 39–40). والسبب الراجح لقرار عمر هو استبدال اليهود الذين كان لهم نصف المحصول بعبيد لا يملكون هذا الحق. ونجد إشارة لهؤلاء العبيد في سياق ما يحكيه البلاذري عن قرار الخليفة المأمون عام 210/ 825 بدفع فَدَك لورثة فاطمة: «بحدودها وجميع حقوقها المنسوبة إليها، وما فيها من الرقيق والغلات وغير ذلك ... » نفسه، ص 46.

بتحوّل كبير في اقتصاد دولة المدينة، إذ انضاف لاقتصاد السلب المرتبط بالغزوات والغارات عنصران جديدان يتميزان بالاستقرار: عنصر الاستغلال الزراعي المنظّم شبه العبودي وعنصر الجزية التي بدأت تأتي من تيماء.

وعقب عودته من خيبر وجّه محمد أصحابه في بعض السرايا والغارات الثانوية، إلا أن الحدث الكبير وقع في ذي القَعْدة من العام السابع للهجرة (مارس 629) عندما دخل في ألفين من أصحابه مكةَ فيما عُرف بعُمرة القضاء تنفيذا لاتفاقية صلح الحديبية. ولقد أعدّ محمد نفسه لاحتمال مواجهة عسكرية، إلا أن عمرته مرّت بسلام. لا شكّ أن رجوع محمد لموطنه لأول مرة بعد هجرته مسّ قلبه، ولقد حاول أن يمدّد إقامته فوق الأيام الثلاثة المتفق عليها، إلا أن القرشيين رفضوا.

وفي العام الثامن للهجرة شَخَصَ محمدٌ ببصره نحو الشمال ليمدّد سلطة دولة المدينة للقبائل العربية الواقعة تحت النفوذ البيزنطي في بلاد الشام، وبعث برسوله، الحارثَ بن عُمير الأزدي، إلى حاكم بُصرى في جنوب سوريا. وحسب الرواة فإن الغساسنة قتلوا رسولَ محمد، مما دفعه لبعث حملة بقيادة زيد بن حارثة. ووقعت المواجهة بين المسلمين والعرب من بني جُذام وبني لَخْم وحلفائهم من البيزنطيين في شهر جُمادَى الأولى في مؤتة (شرق الأردن)، وهي مواجهة سقط فيها قادة الجيش الثلاثة، زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وعبدالله بن رواحة، ونجح بعدها خالد ابن الوليد في الانسحاب بالجيش المنهزم للمدينة.[53]

مكة

وبعد ثلاثة أشهر من هزيمة مؤتة شَخَصَ محمدٌ ببصره هذه المرة جنوبا، لمسقط رأسه، لمكة، معقل الوثنية العربية ومركز مقاومة الإسلام ودولة المدينة، والتي ما كان من الممكن أن يكتمل مشروعه الديني والسياسي إن لم يقضِ على نظامها. كان

(53) أحاط الخيال الإسلامي هؤلاء القادة وسقوطهم في مؤتة بهالة خاصة حاول أن يعوّض بها الشعورَ بمرارة الهزيمة، وهكذا يحكي الرواة عن كيف أن محمدا جلس على المنبر وكُشف له ما بينه وبين الشام وجعل ينظر للمعركة ويصفها للمسلمين، وكيف أنه رأى زيد بن حارثة يسقط ثم يدخل الجنة وهو يسعى، وكيف أنه رأى جعفر بن أبي طالب يأخذ الراية ثم يسقط ثم يدخل الجنة وهو يطير فيها بجناحين من ياقوت، وكيف أنه رأى بعد ذلك عبد الله بن رواحة وهو يأخذ الراية ثم يسقط ثم يدخل الجنة. انظر الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 761–762.

لصلح الحديبية نفعه كما رأينا من حيث أنه أتاح له شيئا من الأمان وبالتالي أطلق يده بعض الإطلاق. إلا أن الصلح، وبالمقابل، وفّر الحماية لمكة وغلّ يده بإزائها. وبينما عكس الصلح الظرف الذي وجد محمد نفسه فيه وميزان القوى الذي كان سائدا حينها، إلا أنه لم يعنِ أنه قد تخلى عن هدفه الاستراتيجي وحُلمه بفتح مكة (وهو حُلم ربما لعب العامل الشخصي دوره في التعجيل به، إذ أن العمر كان قد تقدّم بمحمد وربما أحسّ بقرب نهايته الوشيكة). كان محمد لا شك ينتظر تغيّر الظروف، بل يعمل في الواقع على تغيير الظروف، ليقلب ميزان القوى لصالحه لينقضّ على مكة. وفي انتظار هذه الفرصة لم يأل المسلمون جهدا في عرقلة وتعطيل تجارة قريش. وهكذا نقرأ عن أبي بصير، حليف بني زهرة، الذي قَدِم لمحمد مسلما وما لبث قومه أن كتبوا لمحمد يطالبون بردّه، ولم يكن أمام محمد بدّ من أن يردّه لقومه. إلا أن أبا بصير قتل حارسه، وهرب لساحل البحر على طريق عير قريش إلى الشام. ويخبرنا الرواة عن اتصال عمر بن الخطاب بمسلمي مكة الذين جعلوا يتسللون وينضمون لأبي بصير حتى أصبحوا قرابة سبعين رجلا، يتعرضون للقرشيين: «لا يظفرون بأحد منهم إلا قتلوه، ولا تمرّ عير إلا اقتطعوها، حتى أحرقوا قريشا ... »[54] ورغم أن المصادر لا تذكر علاقة محمد بنشاط هذه المجموعة، إلا أنه من المستبعد أن يكونوا قد قاموا بنشاطهم هذا من دون موافقته ومباركته، وهو نشاط لم يتوقف إلا عندما تنازلت قريش عن مطلبها بتسليمهم إياها، وعندها أمرهم محمد بالقدوم للمدينة.[55]

وما لبثت فرصة محمد التي كان ينتظرها أن واتته عندما نشبت مواجهة بين بني بكر (حلفاء قريش) وخُزاعة (حلفاء محمد)، وهي مواجهة شارك فيها، حسب الأخباريين، كبارُ القرشيين من أمثال صفوان بن أمية ومِكْرَز بن حفص وحُويطب ابن عبد العُزَى وهم متنكرون منتقبون، وراح ضحيتها عشرون رجلا من خُزاعة.[56] ولقد كان من الواضح لأبي سفيان، الذي لم يشارك في تآمر قريش حسب الأخباريين،

---

(54) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 627.

(55) المصدر السابق، ج 2، ص 629.

(56) حول سبب إشعال نار هذه المواجهة يحكي الأخباريون أن أنس بن زُنيم هجا محمدا، وسمعه غلام من خُزاعة فاعتدى عليه وشجّه. ويضيف الرواة أن محمدا أهدر دم ابن زُنَيم ثم عفا عنه بعد أن اعتذر . المصدر السابق، ج 2، ص 782–783 و ص 790–791 على التوالي.

أن محمدا سيتذرع بهذه المواجهة ويهجم على قريش. وذهب أبو سفيان للمدينة في محاولة يائسة لتثبيت الصلح، إلا أن محمدا رفض.

وفي رمضان من العام الثامن للهجرة (يناير 630) غزا محمد مكة في جيش من عشرة آلاف مقاتل. ويقدّم لنا الأخباريون وصفا دراميا وحيّا للحظة دخول كتائب محمد لمكة من خلال عينَي أبي سفيان، وبجانبه العباس، وهي لحظة لا يملك فيها أبو سفيان إلا أن يقول للعباس: «لقد أصبح مُلك ابن أخيك الغَداة عظيما.»(57) ولم تقاتل قريش إلا قتالا محدودا يائسا قاده جمعٌ فيهم صفوان بن أمية، وعِكرمة بن أبي جهل، وسهيل بن عمرو، وهو قتال انتهى بموت ثمانية وعشرين وفرار القادة.

استثنى محمد مكة وأهلها استثناء خاصا، وكان عنفه محدودا ومحسوبا إذا قارنّاه بما أوقعه في غزواته الأخرى. سمح محمد لخُزاعة بالانتقام من بني بكر، إذ أن ما أحدثه بنو بكر كان سببه المعلن لغزو مكة، ويقول الأخباريون إنه سمح بذلك: «إلى صلاة العصر ... وهي الساعة التي أُحِلّت لرسول الله ... لم تَحِلّ لأحد قبله.»(58) وعلاوة على ذلك أصدر محمد قائمة بأسماء أشخاص بعينهم أهدر دمهم هم، حسبما يروي الأخباريون: «ستة نَفر وأربع نسوة: عِكرمة بن أبي جهل، وهَبار بن الأسود، وعبد الله ابن سعد بن أبي السرح، ومِقيَس بن صُبابة الليثي، والحُويرث بن نُقيذ، وعبد الله بن هلال بن خَطَل الأدرمي، وهند بنت عُتبة بن ربيعة، وسارة مولاة عمرو بن هشام، وقينتين [أمَتَين] لأبي خَطَل.»(59)

ويبدو أن قرار محمد باستثناء القرشيين من السلب والسبي الذي أوقعه المسلمون بالآخرين لم يكن معلوما للجميع إذ نقرأ عن قول سعد بن عُبادة لأبي سفيان: «اليوم يوم الملحمة، اليوم تُستحل الحُرمة، اليوم أذلّ الله قريشا»، ونقرأ عن مناشدة أبي سفيان لمحمد قائلا: «أمرتَ بقتل قومك ... إني أنشدُك الله في قومك ...»، ونقرأ عن تحرّك عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وضغطهما على محمد: «[قالا]: يا رسول الله، ما نأمن سعدا أن يكون منه في قريش صولة. فقال رسول الله ... : اليوم يوم المرحمة،

---

(57) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 822.

(58) المصدر السابق، ج 2، ص 839.

(59) المصدر السابق، ج 2، ص 825.

اليوم أعزّ الله فيه قريشا»،[60] وبعث محمد إلى سعد فعزله، وجعل اللواء لابنه قيس ابن سعد.

لا ريب أن اللحظة التي جسّدت ذروة انتصار محمد كانت تلك اللحظة التي وصفها الرواة بجملة مقتضبة قائلين: «وأمر بهُبل فكُسر وهو واقفٌ عليه.»[61] ولنا أن نتصوّر ما جاش به صدر محمد لحظتها من شكر لله وإحساس عميق بصدق بعثته وهو يشهد إله أعدائه مهشّما تحت قدميه. واكتملت هذه اللحظة بلحظتين أخريين جسّدتا سيطرته على فضاء الكعبة، هما لحظة استلامه لمفتاح الكعبة ولحظة صلاته داخلها. وإن كانت لحظة دخوله جوف الكعبة لحظة ذات مغزى ديني بالدرجة الأولى، فإن لحظة استلامه لمفتاح الكعبة كانت لحظة ذات مغزى سياسي بالدرجة الأولى. وعندما سلّم عثمان بن أبي طلحة، الذي كان قائما على سِدانة الكعبة، المفتاحَ لمحمد كان أمام محمد خياران: خيار الاستمرارية أو خيار الانقطاع، أي خيار أن يسلب بني أبي طلحة وظيفتهم الموروثة ويجمع لعمه العباس وظيفتَي السقاية والسدانة، كما كان عمه يطمح، أو خيار أن يترك الوضع كما هو من غير مساس بمصالح بني أبي طلحة. وفضّل محمد الانحياز للاستمرارية وعدم المساس بالوضع الموروث، فترك السدانة في يد ابن أبي طلحة والسقاية في يد العباس.

ورغم ما تؤكد عليه المصادر من تأمين محمد لقريش، إلا أنه يبدو أن الأيام الأولى للغزو كانت أياما حافلة بالعنف والتوتر والخوف والخطر. ونلمح هذا في إشارة الأخباريين إلى لجوء قريش لرؤوس الجبال وتغيّبهم: «خوفا أن يُقتلوا، فمنهم من يطلب الأمان، ومنهم من قد أُومن.»[62] ونرى كيف أن الخطر كان ماثلا فيما يحكيه الرواة عن استجارة اثنين من المشركين بأم هانيء بنت أبي طالب، وكيف أن عليا حاول قتلهما في منزلها ولم ينقذهما إلا تدخّل محمد.[63] وأشهر من طلب الجوار كان عبد الله بن أبي سَرْح. وكان ابن أبي سَرْح ممن أسلم ثم ارتدّ، ويحكي الواقدي خبره قائلا: «وكان ... يكتب لرسول الله ... الوحي، فربما أملى رسول الله ... ‹سميع عليم›

(60) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 821–822.

(61) المصدر السابق، ج 2، ص 832.

(62) المصدر السابق، ج 2، ص 846.

(63) المصدر السابق، ج 2، ص 829–830.

فيكتب عليم حكيم، فيقرأ رسول الله ... فيقول: كذلك اللهُ، ويُقرّه. وافتتن وقال: ما يدري محمدٌ ما يقول! إني لأكتب له ما شئت ... وخرج هاربا من المدينة إلى مكة مُرتدّا، فأهدر رسولُ الله ... دمه يوم الفتح.»(64) ولجأ ابنُ أبي سَرْح لعثمان بن عفان، الذي كان أخاه من الرَّضاعة، يوم فتح مكة لاستنقاذه. ويواصل الواقدي خبره حاكيا عما حدث عندما ذهب عثمان لمحمد وقد أخذ بيد ابن أبي سَرْح وطلب من محمد أن يهبه له: «فأعرض عنه رسول الله ... وجعل عثمان كلما أعرض عنه النبي ... بوجهه استقبله فيعيد عليه الكلام، فإنما أعرض النبي ... عنه إرادةَ أن يقوم رجلٌ فيضرب عنقه، لأنه لم يُؤَمّنه، فلما رأى ألا يُقدم أحدٌ، وعثمان قد أكبّ على رسول الله ... يقبّل رأسه وهو يقول: يا رسول الله، تُبايعه فِداك أبي وأمي! فقال رسول الله ... : نعم. ثم التفت إلى أصحابه فقال: ما منعكم أن يقوم رجلٌ منكم إلى هذا الكلب فيقتله؟ أو قال «الفاسق». فقال عبّاد بن بِشر: ألا أومأت إليّ يا رسول الله؟ فوالذي بعثك بالحق إني لأتبع طَرْفَك من كلّ ناحية رجاء أن تشير إليّ فأضرب عنقه ... فقال رسول الله ... إني لا أقتل بالإشارة ... فبايعه رسول الله ... »(65)

أما في حالة عبد الله بن خطل فلم ينقذه حتى لواذه بحرمة الحرمات عندما تعلّق بأستار الكعبة، وهكذا يخبرنا أبو بَرْزَة الأسلمي: «أخرجت عبد الله بن خَطَل وهو معلّق بأستار الكعبة، فضربت عنقه بين الركن والمَقام.»(66)

ويبدو أن جو الخوف الذي انتشر في مكة قد ملأ القلوب رعبا إلى حد أن بدأ الناس يتوجسون من التفوه بكل ما من شأنه أن يصل لمحمد ويعصف بأمنهم، وهو وضع تلخّصه الجملة المنسوبة لأبي سفيان التي يقول فيها: «أما أنا فلا أقول شيئا، لو قلت شيئا لأخبرته هذه الحصباءُ.»(67)

ما كان أمام القرشيين غير أن يذعنوا ويستسلموا لإرادة محمد ويعلنوا إسلامهم. وكان أبو سفيان أول من فعل ذلك من قادتهم، عندما هدده العباس قائلا: «ويحك،

(64) المصدر السابق، ج2، ص 855.

(65) المصدر السابق، ج2، ص 856.

(66) المصدر السابق، ج 2، ص 859.

(67) المصدر السابق، ج 2، ص 846.

أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله قبل ـــ والله ـــ أن تُقتل.»[68]
وفي حالة صفوان بن أمية وعِكرمة بن أبي جهل فقد هربا عقب غزو مكة مباشرة، إلا أنهما ما لبثا أن عادا بعد تأمينهما. ويخبرنا الرواة أن عِكرمة أعلن إسلامه في الحال، إلا أن صفوان أسلم بعد فترة.[69] أما سُهيل بن عمرو فلم يهرب وإنما بعث بابنه عبد الله لمحمد ليستأمنه، وأمّنه محمد. وفي حالته يخبرنا الرواة أنه ظل على شركه ولم يسلم إلا بعد حُنين. ويذكر الرواة أيضا خبر هُبيرة بن أبي وهب، زوج أم هانيء بنت أبي طالب، وابن الزِّبَعري اللذين هربا لنجران. ويبدو أن ابن الزِّبَعري ضاق ذرعا بهروبه فعاد وأعلن إسلامه، إلا أن هُبيرة ظل متمسكا برفضه للإسلام ومات في نجران.

لا شك أن الحافز الذي حرّك غالبية من انضموا لجيش محمد وهم متجهون لمكة كان الحافز المألوف، حافز السلب والسبي. إلا أن محمدا، وحزب المهاجرين من حوله، ما كان من الممكن أن يسمحوا بتعريض قومهم لهذا الإذلال. وكان من الطبيعي أن يُغضب هذا الأنصار الذين عكست المقالة المنسوبة لسعد بن عُبادة، والتي اقتبسناها أعلاه، توقعاتهم. ويصف لنا حديث رواه أنس موقف الأنصار بعد غزو مكة: «قالت الأنصار يوم فتح مكة وأعطى قريشا واللهِ إن هذا لهو العَجَب، إن سيوفنا تقطُر من دماء قريش، وغنائمنا تُردّ عليهم.»[70]

وبإزاء هذا الوضع الاستثنائي كان لابد لمحمد من مواجهة المشكلة العملية المتصلة بتحمّل تكاليف الغزوة وسدّ احتياجات من خرجوا معه. ولقد تطلّب هذا الوضع الاستثنائي إجراءً استثنائيا، وهكذا لجأ محمد لأثرياء قريش. ويخبرنا الرواة أن محمدا: «استقرض ... من ثلاثة نفر من قريش: من صفوان بن أمية خمسين ألف درهم فأقرضه، واستقرض من عبد الله بن أبي ربيعة أربعين ألف درهم، واستقرض

(68) المصدر السابق، ج 2، ص 818.

(69) نقرأ الآتي عن إسلام صفوان: «شهد [صفوان] حُنينا والطائف ... فبينا رسول الله ... يسير في الغنائم ينظر إليها، ومعه صفوان بن أمية، جعل صفوان ينظر إلى شِعْبٍ مُلِيءَ نَعَما وشاءً ورِعاءً، فأدام إليه النظر، ورسول الله ... يرمُقه فقال: أبا وهب، يُعجبك هذا الشِّعْب؟ قال: نعم. قال: هو لك وما فيه. فقال صفوان عند ذلك: ما طابت نفس أحد بمثل هذا إلا نفس نبي، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله. وأسلم مكانَه.» الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 854–855 .

(70) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 99.

من حويطب بن عبد العُزّى أربعين ألف درهم، فكانت ثلاثين ومائة ألف، فقسمها رسول الله ... بين أصحابه من أهل الضَّعْف.»[71]

كان هدم صنم هُبل وأصنام الكعبة إيذانا رسميا في نظر محمد بنهاية الوثنية العربية، وفي سَوْرة الحماس التي أعقبت غزو مكة بعث بسرايا صغيرة هدمت الأصنام الشهيرة مثل العُزّى وذي الكفين ومَناة وسُواع. وكانت هذه السرايا جزءا من حملة عسكرية أوسع إذ أنه: «بثّ السرايا في كل وجه، أمرهم أن يُغيروا على من لم يكن على الإسلام ... »[72] وعلى الأرجح أن هذه السرايا هدفت من ناحية لتأكيد سلطة محمد وترسيخها، وهدفت من ناحية أخرى للحصول على أسلاب وغنائم تعوّض خسارة مكة. ويحفظ لنا الرواة طرفا من أخبار هذه السرايا وعنفها فيما يحكون عما حدث لبني جَذيمة على يد خالد بن الوليد. بعث محمدٌ خالدا لبني جَذيمة في ثلثمائة وخمسين رجلا من المهاجرين والأنصار وبني سُلَيم ما لبثوا أن انتهوا إلى بني جَذيمة وأحاطوا بهم. ورغم أن بني جَذيمة احتجوا وقالوا إنهم مسلمون، إلا أن خالدا أسرهم ودفع إلى كل رجل من المسلمين أسيرا أو أسيرين. ويحكي الأخباريون: «فلما كان السَّحَر نادى خالد بن الوليد: من كان معه أسيرٌ فليُذافِّه [يُجهز عليه] ... فأما بنو سُلَيم فقتلوا كلّ مَن كان في أيديهم، وأما المهاجرون والأنصار فأرسلوا أُساراهم.»[73] ومن الأخبار المؤثرة التي نقرأها في سياق ما حدث لبني جَذيمة خبرا عن شاب عاشق يطلب من المسلمين أن يمهلوه قبل قتله ليتحدث مع محبوبته، ويحكي من قَتَله ما حدث بعد ذلك قائلا: «أقبلت امرأة يومئذ بعد أن ضربتُ عنقه، ثم وضعتْ فاها على فيه فالتقَمته، فلم تزل تُقبّله حتى ماتت»[74]. ربما يكون هذا الخبر برمته من وضع الرواة وربما يكون خبرا أصيلا أضاف الرواة له وبالغوا، إلا أنه يتيح لنا لمحة خاطفة تقرّبنا من المآسي الفادحة التي تعرّض لها الناس العاديون من نساء وأطفال ورجال عندما وجدوا أنفسهم في أتون حروبات دولة المدينة.

---

(71) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 863 .

(72) المصدر السابق، ج 3، ص 873.

(73) المصدر السابق، ج 3، ص 876.

(74) المصدر السابق، ج 3، ص 879–880.

حُنين

وبعد نحو الأسبوعين من غزو مكة وقعت غزوة حُنين. زحف محمد في جيش من اثنى عشر ألفا من المسلمين لغزو هوازن وثقيف الذين كانوا يعلمون أن دورهم سيأتي بعد مكة. وعَكَس تكوين جيش محمد الثمرة الكبرى لغزو مكة وهي انحياز قريش برجالها وإمكانياتها لدولة المدينة، إذ اجتذب محمد ألفين من أهل مكة لجيشه. ويحكي الأخباريون عن هذا التحالف الجديد قائلين: «وخرج مع رسول الله ... ناسٌ من المشركين كثيرٌ، منهم صفوان بن أمية، وكان رسول الله ... قد استعار منه مائة درع بأداتها كاملة، فقال: يا محمد، طوعا أو كرها؟ فقال رسول الله ... : عاريةٌ مؤدّاة. وقال رسول الله ... لصفوان: أكفِنا حملها. فحملها صفوان على إبله حتى انتهوا إلى أوطاس، فدفعها إلى رسول الله ... »[75] ولقد لخّصت مقالة منسوبة لصفوان بن أمية وعي القرشيين العميق بطبيعة الانحياز الأنسب لمصالحهم في سياق الظرف التاريخي الذي استجدّ، إذ قال عندما بشّره رجل بهزيمة محمد وأصحابه في حنين: «إن ربّا من قريش أحبّ إليّ من ربّ من هوازن إن كنت مربوبا.»[76]

خرجت هوازن وثقيف تحت مالك بن عوف بجيشها ونسائها وأطفالها وأنعامها، والتحم الجيشان في وادي حُنين ذي الشِّعاب والمضايق. ودارت الدائرة في البداية على محمد وأصحابه الذين انكشفوا بعد أن باغتهم جيش هوازن، إلا أن محمدا ثبت في نفر قليل من أصحابه، وما لبثت الدائرة أن دارت على هوازن الذين فرّوا منهزمين. ونالت معركة حُنين مكانة خاصة في القرآن إذ ذُكرت بالاسم، ونسب لها الخيال القرآني معجزة التدخّل الالهي، وهكذا نقرأ: «لقد نصركم اللهُ في مواطنَ كثيرةٍ ويوم حُنينٍ إذ أعجبتكم كثرتُكُم فلم تُغْنِ عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحُبت ثم ولّيتم مدبرين. ثم أنزل اللهُ سكينتَه على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تَرَوها وعَذَّب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين» (9:25–26، التوبة).[77] وهكذا

---

(75) المصدر السابق، ج 3، ص 890.

(76) المصدر السابق، ج 3، ص 895.

(77) ذهب البعض أن التدخّل الالهي الذي تشير له جملة: «وأنزل جنودا لم تروها» كان مشاركة الملائكة وقالوا في وصفهم: «وكان سِيما الملائكة يوم حُنين عمائم حمرا قد أرخوها بين أكتافهم.» (الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 905). وذهب بعضهم لبيان عددهم فقالوا: «أمدّ الله نبيه ...

وبعد ساعات من المعركة وجد محمد نفسه في الوضع الذي كان يحلُم به،[78] فهو لم يوقع الهزيمة بهوازن وثقيف فقط وإنما وقع في يده أيضا سبي وغنائم يقول الرواة في تعدادها: «وكان السبي ستة آلاف، وكان الإبل أربعة وعشرين ألف بعير، وكانت الغَنَم لا يُدرى عددها، قد قالوا أربعين ألفا وأقلّ وأكثر.»[79]

وبعد حُنين توجّه محمد للطائف التي كان الثقفيون قد فرّوا لها، وكان قد لجأ لها فيمن لجأ مالك بن عوف. ويحكي الأخباريون عن حدثين عنيفين ربما عكسا مزاجَ محمد وهو متّجه للطائف وما كان يعتمل في صدره من عزم على إخضاعها. الحدث الأول وقع عندما رأى محمد قصرا وسأل عنه وعندما علم أنه قصر مالك بن عوف أمر بحرقه فحُرق، أما الحدث الثاني فوقع عندما نزل محمد في وادٍ من أودية الطائف عند بستان رجل من ثقيف وأرسل إليه أن يخرج وإما أن يحرق عليه بستانه، وأبى الرجل الخروج، فأمر محمد بإحراق بستانه وما فيه.[80] وعلى الأرجح أن ما فعله محمد كان المقصود منه قذف الرعب في قلوب أهل الطائف.

حاصر محمدٌ الطائف نحو الأسبوعين أو أزيد، ولجأ لمختلف الوسائل لإيقاع الهزيمة بأهلها. وباءت وسائله العسكرية من رمي بالنبال وقذف بالمنجنيق

يوم حنين بخمسة آلاف من الملائكة مسوِّمين.» (الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 342). وذهب خيال بعض الأخباريين مذهبا آخر إذ نسبوا لبعض من شهد المعركة قولهم: «رأينا يومئذ كالبُجُد [أكسية مخططة] السود هَوَت من السماء رُكاما، فنظرنا فإذا نملٌ مبثوث، فإن كنا لننفضه عن ثيابنا، فكان نصرٌ أيّدنا الله به.» (الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 905). وليس واضحا من السياق عمّا إن كان خبر إنزال النمل مقصودا به تفسير جملة «وأنزل جنودا لم تروها» أم هل هو خبر مستقل يعضُد عنصر الملائكة. وإن كان غرض خبر النمل غرضا تفسيريا فمن الواضح أن من وضعوه لم يُوفقوا، إذ أنهم عكسوا فكرة الإنزال إلا أنهم تجاهلوا الطبيعة غير المرئية لما أُنزل، مما يجعل خبر الملائكة أنسب للغرض التفسيري.

(78) تفصح المادةُ الأخبارية عما كان محمد يحلُم به في الخبر الذي يقول: « ... وجاءه فارس فقال: يا رسول الله، إني انطلقت من بين أيديكم على جبل كذا وكذا، فإذا بهوازن على بكرة أبيها بظُعُنها ونسائها ونَعَمها في وادي حُنين. فتبسّم رسول الله ... وقال: تلك غنيمة المسلمين غدا إن شاء الله.» الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 894.

(79) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 943.

(80) المصدر السابق، ج 3، ص 925.

ومحاولات للحفر تحت حصن المدينة كلُّها بالفشل. وحاول ما فعله في السابق من إيقاع الأذى الاقتصادي فأمر بقطع الأشجار. إلا أن ذلك لم يَفُتّ في عَضُد المقاومين، بل استطاعوا على ما يبدو إحراج محمد وإعجازه بالحجة، إذ يروي الأخباريون أن سُفيان بن عبد الله الثقفي نادى محمدا: «يا محمد، لِمَ تقطع أموالنا؟ إما أن تأخذها إن ظهرت علينا، وإما أن تدعها لله وللرَّحم.»[81] وتركها محمد. ولعل الوسيلة الوحيدة التي لجأ لها محمد وأتت ثمرة محسوسة، وإن كانت محدودة الأثر، كانت دعوته للعبيد أن ينزلوا من الحصن وينالوا مقابل ذلك حريتهم. ويروي الرواة أنه لم يستجب لنداء محمد إلا بضعة عشر رجلا.[82]

وعندما اتضح لمحمد أن حصاره لأهل الطائف سيطول، وخاصة أنه كان مواجها بالمهمة الضاغطة لتوزيع سبايا وغنائم حُنين على أصحابه، قرر الانسحاب. ويقول الأخباريون إن محمدا أخبر عندها أصحابه بأنه لم يُؤذن له في فتح الطائف. ويبدو أن قراره لم يكن مقبولا وسط أصحابه مما أجبره أن يأمر بهجوم أخير، إلا أن الفشل كان حليف هذا الهجوم أيضا، وعندها اضطر لرفع حصاره.

قفل محمد راجعا لموقع قريب من مكة اسمه الجِعِرّانة كان المسلمون قد حبسوا فيه السبي في حظائر وحفظوا فيه الغنائم. ولقد حفظت ذاكرة الرواة بعض تفاصيل تفريق محمد للسبايا بين كبار أصحابه، وهي تفاصيل حفظها الرواة وعينهم على ما يبدو على شرف هوازن فيما يتعلّق بوطء نسائهم وعُذر هؤلاء الصحابة في وطء من وطئوا، وهكذا نقرأ: « ... وقد كان فرّق منه، وأعطى رجالا، عبد الرحمن بن عوف كانت عنده امرأة منهن قد وطِئها بالمِلك، كان رسول الله ... قد وهبها له بحُنين فردّها إلى الجِعِرّانة حتى حاضت فوطئها ... وأعطى عليّ بن أبي طالب ... وأعطى عثمان بن عفان جارية ... فوطئها عثمان فكرهته، ولم يكن عليٌّ وطىء. وأعطى عمر بن الخطاب جارية، فأعطاها عمرُ ابنَه عبد الله بن عمر ... وأعطى ... طلحة بن عُبيد الله جارية فوطِئها طلحة. وأعطى سعد بن أبي وقّاص جارية، وأعطى ... أبا عبيدة بن الجرّاح

(81) المصدر السابق، ج 3، ص 928. الإشارة للرَّحم هنا إشارة للرَّحم بين محمد والثقفيين والتي أشرنا لها في الفصل الرابع.

(82) المصدر السابق، ج 3، ص 931.

جارية فوطئها، وأعطى ... الزبير بن العوّام جارية؛ وهذا كله بحُنين.»[83]

كان همّ محمد الكبير عند توزيع غنائم حُنين هو كسب قريش وذلك بتطبيق سياسة ما عُرف بتأليف القلوب. ويظهر هذا جليا عندما نقرأ عمّا ناله أبو سفيان:

> وكان رسول الله قد غَنِم فضة كثيرة، أربعة آلاف أُوقية، فجُمعت الغنائم بين يدَي النبي ... ، فجاءه أبو سفيان بن حرب وبين يديه الفضة، فقال: يا رسول الله، أصبحت أكثر قريش مالا. فتبسّم رسول الله ... ، وقال: أعطِني من هذا المال يا رسول الله! قال: يا بلال، زِن لأبي سفيان أربعين أوقية، وأعطوه مائة من الإبل. قال أبو سفيان: ابني يزيد أعطه! قال رسول الله ... : زِنوا ليزيد أربعين أوقية، وأعطوه مائة من الإبل. قال أبو سفيان: ابنى معاوية يا رسول الله! قال: زِن له يا بلال أربعين أوقية، وأعطوه مائة من الإبل ... [84]

ووزّع محمد بسخاء على الآخرين من وجوه قريش ووجوه العرب، وكان من الطبيعي أن يُغضب هذا البعض ممن لم يشملهم العطاء، وهكذا نقرأ: «قال سعد ابن أبي وقّاص: يا رسول الله، أعطيت عُيينة بن حِصن والأقرع بن حابس مائةً مائةً وتركت جُعيل بن سُراقة الضَّمري! فقال رسول الله ... : أما والذي نفسي بيده، لجعيل بن سُراقة خيرٌ من طِلاع الأرض كلها مثل عيينة والأقرع، ولكني تألّفتهما ليُسلما، ووَكَلْتُ جُعيل بن سُراقة إلى إسلامه.»[85] وإن كان خبر احتجاج جُعيل قد صيغ بلغة العتاب وتعلّق بشخص لم يُشكّ في ولائه للإسلام، فإن هناك خبرا آخر اكتسب طبيعة مختلفة كلّ الاختلاف، وهو خبر المشاحنة بين رجل اسمه ذو الخُويصرة التميمي ومحمد. ويحدّثنا الأخباريون أن ذا الخُويصرة التميمي هذا غضب من طريقة قسم محمد للغنائم وقال له: أعْدِلْ يا رسول الله، وردّ عليه محمد: ويلك! فَمَن يعدِل إذا لم أعدِل؟ وكاد الموقف أن ينفجر عندما طلب عمر من محمد أن يأذن له بضرب عنقه، وعلّق محمد وتنبأ بالمستقبل قائلا إن ذا الخُويصرة له أصحاب

---

(83) المصدر السابق، ج 3، ص 943–944.

(84) المصدر السابق، ج 3، ص 944–945.

(85) المصدر السابق، ج 3، ص 948.

«يمرقون من الدين كما يمرُق السهم من الرمية.»[86]

إلا أن مشكلة محمد الكبرى بشأن قسم الغنائم كانت موقف الأنصار الذين رأوا أنهم كانوا الخاسر الأكبر بعد حُنين. ولقد لخّص الأخباريون هذا الموقف عندما قالوا إن الأنصار قالوا: «لقي رسول الله ... قومه، أما حين القتال فنحن أصحابه، أما حين القَسْم فقومه وعشيرته.»[87] وعندما سأل محمدٌ سعدَ بن عُبادة عن موقفه بشأن ما وصل إليه من مقالة الأنصار، كان سعد صريحا وقال له: «يا رسول الله، ما أنا إلا كأحدهم.»[88] وتحرّك محمد بسرعة لاحتواء الأزمة فجمعهم وخطب فيهم قائلا: «وَجَدْتم في أنفسكم يا معشر الأنصار في شيء من الدنيا تألفت به قوما ليُسلموا، ووكلتُكم إلى إسلامكم، أفلا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاء والبعير وترجِعوا برسول الله إلى رِحالكم؟ والذي نفس محمد بيده، لولا الهجرة لكنت إمرأً من الأنصار ... »[89] من الطبيعي أن يحاول محمد في هذه اللحظة إثارة مشاعر الأنصار وتحريك عواطفهم وتذكيرهم بما يجمعه بهم من ذكريات صراع مشترك، إلا أنه كان يدرك في نفس الوقت أن هذا غير كاف وأنه لابد من تعويضهم ولهذا وعدهم قائلا: «أكتب لكم بالبحرين كتابا من بعدي تكون لكم خاصة دون الناس.»[90]

ما كان أمام هوازن غير أن يقبلوا بسلطة محمد ليستردوا نساءهم وأبناءهم ومالهم، وهكذا بعثوا بوفد من أربعة عشر رجلا أعلنوا لمحمد إسلامهم وإسلام قومهم. إلا أن الوفد كان قد وصل بعد أن قسم محمد سبيهم ومالهم، وخيّرهم محمد بين إعادة نسائهم وأطفالهم أو إعادة أموالهم، وكان من الطبيعي أن يختاروا نساءهم وأطفالهم. ولأن محمدا لم يكن يملك السلطة الشرعية لإعادة السبي فما كان أمامه إلا أن يلجأ لسلطته المعنوية. وهكذا أعلن لهوازن أمام أصحابه: «أما ما كان لي ولبني

---

(86) المصدر السابق، ج 3، ص 948. ما نُسب لمحمد في هذا السياق يُفسر عادة كتنبؤ بظهور الخوارج.

(87) المصدر السابق، ج 3، ص 956.

(88) المصدر السابق، ج 3، ص 957.

(89) المصدر السابق، ج 3، ص 958.

(90) المصدر السابق، ج 3، ص 958. اسم البحرين في هذا السياق اسم عام يشمل الجزء الشرقي لشبه الجزيرة العربية بما في ذلك واحتَي القطيف وهَجَر.

عبد المطلب فهو لكم.» ولا شكّ أنه كان يطمع أن يقتدي به أصحابه ويتنازلوا عن سبيهم كما تنازل. ويحكي الأخباريون عما حدث بعد ذلك قائلين: «فقال المهاجرون: فما كان لنا فهو لرسول الله. وقالت الأنصار: ما كان لنا فهو لرسول الله. قال الأقرع بن حابس: أما أنا وبنو تميم فلا. وقال عُيَينة بن حِصْن: أما أنا وفَزارة فلا. وقال عباس بن مِرْداس السُّلمي: أما أنا وبنو سُلَيم فلا. قالت بنو سُلَيم: ما كان لنا فهو لرسول الله ... »(91) وبإزاء مقاومة من قاوموا كان لابد لمحمد من شراء موافقتهم فوعدهم قائلا: «من أبى منكم وتمسّك بحقه فَلْيَرُدَّ عليهم، وليكن فرضا علينا ست فرائض [أَبْعِرَة] من أول ما يفيء الله به علينا.»(92)

وفي قلب بلية هوازن هذه شاعت اعتبارات محمد السياسية أن يستثني مالك بن عوف ولا يعرّضه للهوان والإذلال الذي تعرضت له قبيلته. ويروي لنا الأخباريون أن محمدا أمر بحبس أهل مالك بمكة عند عمتهم أم عبد الله بنت أبي أمية وأمر بوقف ماله فلم يجرِ فيه السهم. ووجّه محمد بعد ذلك قائلا: «أخبروه أنه إن كان يأتي مُسلما رددت عليه أهله وماله وأعطيته مائة من الإبل.»(93) وعندما بلغ مالكا عرضُ محمد انطلق له وأعلن إسلامه، ودخل في تحالف جديد مع محمد وانقلب وبالا على حلفاء أمسه، يقاتل ثقيفا ويغير على مراعيهم: «فكان لا يقدر على سرح إلا أخذه، ولا على رجل إلا قتله، فكان قد بعث إلى النبي ... بالخُمُس مما يُغير به، مرّة مائة بعير ومرة ألف شاة، ولقد أغار على سَرْح لأهل الطائف فاستاق لهم ألف شاة في غداة واحدة.»(94)

---

(91) المصدر السابق، ج 3، ص 951–952. يحكي لنا الأخباريون عن كيف أن محمدا عيّن الأمناء والعُرفاء الذين طافوا على الناس فردا فردا ليضمنوا تسليمهم ورضاهم. وهذا الحرص على إثبات هذه التفاصيل ارتبط في واقع الأمر بقضية هامة ثارت لاحقا بعد توسّع الإسلام وهي مسألة جواز استرقاق العرب. وهكذا وعلى ضوء ردّ سبي هوازن تأسست قاعدة واضحة عبّر عنها الحديث الذي يعلن فيه محمد: «لو كان ثابتا على أحد من العرب ولاءٌ أو رقٌّ لثبت اليوم، ولكن إنما هو إسار وفديةٌ.» نفسه، ج 3، ص 954.

(92) لمصدر السابق، ج 3، ص 952.

(93) المصدر السابق، ج 3، ص 954.

(94) المصدر السابق، ج 3، ص 955.

رغم نجاح أهل الطائف في صدّ هجوم محمد عليهم إلا أنهم وجدوا أنفسهم في عزلة كبيرة، إذ أن ميزان القوى رجح لصالحه بعد استيلائه على مكة وانتصاره في حُنين. ولاشك أن هجمات مالك بن عوف عليهم أحبطتهم وزادت من شعورهم بالمخاطر التي أحدقت بهم. وعندما اقتنعوا بانسداد المسالك أمامهم بعثوا بوفدهم في رمضان من العام التاسع للهجرة (ديسمبر 630) للتفاوض مع محمد. ومن الواضح مما يرويه الأخباريون عن الوفد ومفاوضاته في المدينة أن الوفد لم يأت لمحمد بغرض إعلان قبولهم للإسلام إذ أن غالبية ثقيف كانت على ولائها لوثنيتها. إلا أن محمدا كان في وضع تفاوضي أقوى يمكّنه من إملاء شروطه، وهكذا وضعهم أمام الأمر الواقع وقال لهم: «إن أنتم أقررتم بالإسلام قاضيتُكم، وإلا فلا قضية ولا صلح بيني وبينكم.»[95] ولقد لخّصت مقالة منسوبة لسفيان بن عبد الله وضع الثقفيين وشعورهم باليأس وهم تحت ضغط محمد: «[إنّا] نخاف هذا الرجل، قد أوطأ الأرض غَلَبَةً ونحن في حصن في ناحية من الأرض، والإسلام حولنا فاشٍ، والله لو قام على حصننا شهرا لمتنا جوعا، وما أرى إلا الإسلام، وأنا أخاف يوما مثل يوم مكة.»[96] وفي نهاية الأمر ما كان أمام الوفد إلا التوقيع على كتاب محمد وقبول الإسلام، إلا أن إسلامهم كان إسلام تواطؤ بينهم وبين محمد بهدف كسب قومهم بوسيلة المخادعة، وهكذا طلبوا من محمد أن يأذن لهم بالكذب، وأذِنَ لهم.

وعندما عاد الوفد لقومهم أخفوا خبر صلحهم مع محمد وقبولهم لسلطته وعملوا بهدوء على كسبهم للموقف الذي لخّصته مقالة سفيان بن عبد الله التي اقتبسناها أعلاه. ويصف الأخباريون نجاح الموفدين والتحوّل الذي ما لبثوا أن أحدثوه في موقف ثقيف قائلين: «ثم أدخل الله تبارك وتعالى في قلوبهم الرعب فقالوا: ما لنا به طاقة، قد أداخ العرب كلها، فارجعوا إليه فأعطوه ما سأل وصالحوه، واكتبوا بينكم وبينه كتابا قبل أن يسير إلينا ويبعث الجيوش.»[97] وعندها كشف الوفدُ لقومه النقابَ عمّا فعلوه، وأخبروهم أنهم في واقع الأمر قد سلّموا بالقضية وأبرموا الصلح

(95) المصدر السابق، ج 3، ص 966.

(96) المصدر السابق، ج 3، ص 967.

(97) المصدر السابق، ج 3، ص 970.

مع محمد. وبعث محمد أبا سُفيان بن حرب والمُغيرة بن شعبة فهدما صنم اللات، ربة ثقيف. وكانت هذه عملية ذات بعد ديني وبعد اقتصادي في نفس الوقت إذ صادر محمد ما وُجد في خزانتها من حِلْية وكسوة وذهب وفضة وطيب، وأعطى منه بعض أصحابه كما أنفق على السلاح.[98]

الانقلاب على المشركين

رَجَحَ ميزان القوى لصالح محمد رجحانا تاما بعد فتح مكة وانتصار حُنين واستسلام الطائف وأضحت هيمنته وسيطرته على الجزيرة العربية راسخة. وكان هذا هو الظرف الذي قرّر فيه أن الوقت قد أزِفَ لإعلان خطوته التالية وهي محو الوثنية محوا تاما ونقض سياسة العهود التي كان يبرمها مع المشركين. وهذه الخطوة تفصّلها الآيات 1—5 من سورة التوبة (9) التي تقول: «براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين. فسيحوا في الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين. وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم. إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين. فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم». ويحكي الطبري نقلا عن السُّدِّي عن الظرف الدرامي الذي أُعلنت فيه هذه الآيات وما تلاها قائلا: «لما نزلت هذه الآيات إلى رأس الأربعين — يعني من سورة براءة — فبعث بهن رسول الله مع أبي بكر، وأمّره على الحج، فلما سار فبلغ الشجرة من ذي الحُلَيْفة، أتبعه بعلِيّ، فأخذها منه ... فسار أبو بكر على الحج، وسار عليٌّ يؤذِن ببراءة، فقام يوم الأضحى فآذن فقال: لا يقربَنَ المسجد الحرام مشرك بعد عامه هذا، ولا يطوفنّ بالبيت عُريان، ومن كان بينه وبين رسول الله عهد فله عهده إلى مدته ... »[99]

(98) المصدر السابق، ج 3، ص 972.

(99) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 122—123.

ويقول الضحاك في شرح هذه الآيات: «قبل أن تنزل براءة عاهد ناسا من المشركين من أهل مكة وغيرهم، فنزلت ‹براءة من الله› إلى كل أحد ممن كان عاهدك من المشركين فإني أنقض العهد الذي بينك وبينهم، فأؤجلهم أربعة أشهر يسيحون حيث شاءوا من الأرض آمنين، وأجل من لم يكن بينه وبين النبيّ ... عهد انسلاخ الأشهر الحرم من يوم أذن ببراءة وأذن بها يوم النحر، فكان عشرين من ذي الحجة والمحرّم ثلاثين، فذلك خمسون ليلة. فأمر الله نبيه إذا انسلخ المحرّم أن يضع السيف فيمن لم يكن بينه وبين نبيّ الله ... عهد يقتلهم حتى يدخلوا في الإسلام، وأمر بمن كان له عهد إذا انسلخ أربعة من يوم النحر أن يضع فيهم السيف أيضا يقتلهم حتى يدخلوا في الإسلام. فكانت مدة من لا عهد بينه وبين رسول الله ... خمسين ليلة من يوم النحر، ومدة من كان بينه وبين رسول الله ... عهد أربعة أشهر من يوم النحر إلى عشر يخلون من شهر ربيع الآخر.»[100]

عنى هذا بالطبع انقلابا على سياسة محمد السابقة القائمة على الدخول في معاهدات ومهادنات وتحالفات مع القبائل وانقلابا على مبدأ قبول استقلال القبائل استقلالا ذاتيا خارج إطار سيطرة دولة المدينة. ولقد جاء توقيته في الظرف الأكثر ملائمة والذي أصبحت فيه قريش نفسها جزءا من قوته العسكرية مما كشف ظهر باقي القبائل التي ظلّت على مقاومتها لسلطة دولة المدينة، وهو وضع يلخّصه قول الطبري: «فرجع المشركون فلام بعضهم بعضا، وقالوا: ما تصنعون وقد أسلمت قريش! فأسلموا.»[101] والمهلة القصيرة التي أتاحها محمد للمشركين تدلّ على حزم سياسته وعزمه على إخضاع الكل لسلطة دولة المدينة في أقصر مدة ممكنة، وهي سلطة تتأكّد أوضح ما تتأكد بربط فرض الإسلام بإيتاء الزكاة كما تنصّ الآية 5:9 في قولها: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم».[102]

---

(100) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 303.

(101) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 123.

(102) انقلاب محمد هذا على معاهداته مع القبائل بَذَرَ بذرة ما عُرف بحروب الردّة في بداية ولاية أبي بكر عندما استشعرت القبائل ضعف دولة المدينة ورفضت دفع الزكاة وإن لم تخلع الإسلام نفسه.

تبوك

وفي رجب من العام التاسع للهجرة (أكتوبر 630) أصدر محمد أمره بتعبئة الجيش لقتال الروم، إذ بلغته الأنباء عن طريق التجار الأنباط الذين كانوا يَقْدُمون للمدينة عن حشد الروم للحشود في الشام واستعانتهم بلَخْم وجُذام وغسّان وعامِلة. ويقول الأخباريون إن جيش محمد إلى تبوك بلغ الثلاثين ألف رجل، إلا أنهم ربما بالغوا في العدد، إذ لم يكن هناك حماس للخروج لأن أمر محمد أتى: «في زمن عسرة من الناس، وشدّة من الحر، وجَدْب من البلاد، وحين طابت الثمار وأُحبت الظلال.»[103] ويبدو أنه كانت هناك معارضة نشطة وسط أهل المدينة للغزوة ينعكس خبرها أوضح ما ينعكس فيما يحكيه ابن هشام عن شدّة رد فعل محمد قائلا: «بلغ رسولَ الله ... أن ناسا من المنافقين يجتمعون في بيت سُويلم اليهودي ... يثبطّون الناس عن رسول الله ... في غزوة تبوك، فبعث إليهم النبي ... طلحة بن عُبيد الله في نفر من أصحابه، وأمره أن يحرّق عليهم بيت سُويلم، ففعل طلحة.»[104] ويبدو أن الروح المعنوية للجيش كانت متدنية، وهو أمر من الممكن أن نستنتجه من قول الأخباريين: «ولما مضى رسول الله ... من ثنية الوداع سائـرا، فجعل يتخلّف عنه الرجـال فيقولون: يا رسول الله، تخلّف فلان، فيقول: دعوه، فإن يَكُ فيه خير فسيُلحقه الله بكم، وإن يك غيرَ ذلك فقد أراحكم الله منه.»[105] وانعكس شعور محمد العميق بالإحباط فيما نُسب له من قوله: «إن كان لَمِن أعزّ أهلي عليّ أن يتخلّف عني، المهاجرون من قريش والأنصار، وغِفار، وأسلم»،[106] وعَكَسَ القرآن موقف الذين تخلّفوا وحجتهم في آية سورة التوبة التي تقول: «فَرِحَ الْمُخَلَّفون بمقعدهم خلاف رسول الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحرّ قل نار جهنم أشدُّ حرّا لو كانوا يفقهون» (81:9).

إلا أن غزوة تبوك تحولّت في نهاية الأمر إلى لاغزوة، إذ أن محمدا لم يجد الروم عندما وصلها، واتضح له أن الأنباء التي وصلته كانت كاذبة أو مدسوسة. وعندما استشار

(103) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 101.

(104) المصدر السابق، ج 4، ص 517.

(105) المصدر السابق، ج 3، ص 1000.

(106) المصدر السابق، ج 3، ص 1002.

أصحابه هل يتقدّم أم يعود، أشار عليه عمر قائلا: «إن للروم جموعا كثيرة، وليس بها أحد من أهل الإسلام، وقد دَنَوت منهم حيث تَرَى، وقد أفزعهم دُنُوّك، فلو رجعتَ هذه السنة حتى تَرَى، أو يُحْدِث الله عزّ وجلّ لك في ذلك أمرا.»(107) ونجد في مقالة عمر هذه صدى لحجة القائلين إن الروم قوة لابد أن يُحسب حسابها وأن المسلمين لم يكونوا قد تهيأوا بعد لقتالهم. وبعد أن أقام محمد عشرين ليلة في تبوك قَفَل راجعا للمدينة.

ويبدو أن محمدا تعرّض لمحاولة إغتيال وهو في طريق عودته للمدينة حسبما يروي الأخباريون الذين يقولون: «لما كان محمد ببعض الطريق مَكَر به أُناس من المنافقين وائتمروا أن يطرحوه من عَقَبَة في الطريق.»(108) وإن صحّ هذا الخبر فربما عكس حالة تذمر وتمرد وسط من شاركوا في الحملة، وخاصة وأن أوضاعهم وهم ذاهبون إلى تبوك أو آيبون منها كانت في غاية السوء والعُسْر.(109)

ولعل شعور محمد بالإحباط والغضب بعد تبوك جسّدته أوضح تجسيد معاملته لثلاثة من أصحابه هم كعب بن مالك ومُرارة بن الربيع وهلال بن أمية الذين تخلّفوا عن تبوك ولم يكذبوا عليه عندما عاد واعترفوا أنهم لم يتخلّفوا لعذر. وقاطعهم محمد في الحال ووجّه أصحابه بمقاطعتهم. ويحكي الرواة عن رد فعل هلال بن أمية الذي: «بكى حتى إن كان يُرى أنه هالك من البكاء، وامتنع عن الطعام ... »(110) وبعد أربعين يوما أضاف محمدٌ عنصرا جديدا لعقوبتهم إذ أمرهم باعتزال نسائهم. ولم تنته مقاطعة هؤلاء النفر ومعاناتهم النفسية إلا بعد خمسين يوما عندما أخبرهم محمدٌ أن الله قد أنزل فيهم قرآنا بالتوبة عليهم، ورُفعت عقوبتهم.(111)

---

(107) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1019.

(108) المصدر السابق، ج 3، ص 1042. الذين ذهبوا هذا المذهب من الأخباريين يقولون إن القرآن قد أشار لهذه المحاولة في جملة آية سورة التوبة التي تقول: «وهمُّوا بما لم ينالوا» (74:9). حول هذه المحاولة انظر ص 294–296 أدناه.

(109) تقدم لنا المادة الأخبارية احتمالا آخر، إذ يقول بعض الأخباريين إن المتآمرين: «قالوا نضع التاج على رأس عبد الله بن أُبَي فنتوّجه إذا رجعنا.» الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1068.

(110) المصدر السابق، ج 3، ص 1052.

(111) يقول القرآن بشأن ما حدث في الغزوة وبشأن هؤلاء الثلاثة: «لقد تاب الله على النبي

ولربما اعتقد محمد بعد تبوك أن جبهته الجنوبية تعد بثمار توسع أفضل. وهكذا وفي رمضان من العام العاشر للهجرة (ديسمبر 631) بُعث عليٌّ بن أبي طالب إلى اليمن في سرِيّة من ثلاثمائة فارس غزت أرضَ مَذْحِج ونجحت في أن تأتي: «بنهب وغنائم وسبي ونساء وأطفال ونَعَم وشاءٍ وغير ذلك.»[112] ولقد قاوم المِذْحِجيون ما وسعتهم المقاومة، ثم قرروا بعد هزيمتهم قبول الإسلام والصدوع لمطلب المسلمين بدفع الزكاة. وما يرويه الأخباريون عن الزكاة التي جمعها علي يعطينا بعض التفاصيل عن النظام الضريبي الذي بدأت دولة المدينة تأسيسه في هذه الفترة المبكرة، وهكذا نقرأ في حديث منسوب لأبي سعيد الخُدْري قوله: «كنا مع عليّ ... باليمن، فرأيته يأخذ الحَبّ من الحَبّ، والبعير من الإبل، والشاءَ من الغنم، والبقرة من البقر، والزَّبيب من الزَّبيب ... »[113]

ولقد تميّز العامان التاسع والعاشر من الهجرة بحركة أفواج وفود القبائل التى بدأت تَقْدُم على المدينة مبايعة لمحمد ومُقِرّة بسلطته، وهو ما عكسته آيات سورة النصر ذات النَّفَس المتهلّل والمنتشي: «إذا جاء نصرُ الله والفتح. ورأيت الناسَ يدخلون في دين الله أفواجا. فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان توّابا» (110:1—3).

وعندما اتجه محمد في ذي القَعْدة من العام العاشر للهجرة (فبراير 632) لمكة ليحُجّ حجّته التي عُرفت بحَجّة الوداع كانت سلطته قد بلغت ذروتها وكانت دولة المدينة قد وطّدت أركانها. ولنا أن نتصوّر شعوره في تلك اللحظة وهو يدخل مكة للمرة الثانية بعد هجرته بالرضا عن إنجازه في تبليغ رسالته واكتساح كل ما وقف في طريقها. وعلى الأرجح أن محمدا بدأ الإعداد للحظة حجّه هذه منذ العام الذي سبقها عندما أعلن المسلمون على حُجّاج ذلك الموسم: «لا يحجّ بعد العام

والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العُسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم. وعلى الثلاثة الذين خُلّفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحُبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم» (9:117—118، التوبة).

(112) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1068.

(113) المصدر السابق، ج 3، ص 1085.

مشرك، ولا يطوف بالبيت عُريان.»[114] وهكذا دخل محمدٌ مكةَ وقد أصبحت فضاءا إسلاميا خالصا ونقيا، ولا غرو أن هذه الحجة عرفت أيضا بحجة الإسلام. ورغم أن الكعبة كانت ظاهريا هي مركز التقديس، إلا أن مركز التقديس والتبجيل الحقيقي ذلك العام كان محمدا نفسه. ولقد تجلّى تقديس محمد هذا أوضح ما تجلّى فيما يرويه الأخباريون عن لحظة حلقه لشعره، وكيف أن المسلمين حضروا يطلبون شعره، وكيف أن خالد بن الوليد كان ذا حظوة خاصة إذ أعطاه محمد شعر مُقدَّم رأسه، وكيف أن عائشة عندما سئلت: «من أين هذا الشعر الذي عندكنّ» أجابت: «إن رسول الله ... لمَا حلق رأسه في حجّته فرّق شعره في الناس، فأصابنا ما أصاب الناس.»[115]

إلا أنه يبدو أن محمدا أحسّ في نفس الوقت وهو في لحظة ذُروته هذه بأن قواه الجسدية، وبعد كل هذه السنوات من الإجهاد النفسي والجسماني، قد بدأت تنحلّ وأن نهايته قد أضحت وشيكة، وهو ما عبّر عنه في خطبته بقوله: «اسمعوا من قولي فاعقلوه، فإني لا أدري، لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في هذا الموقف.»[116]

إلى «الرفيق الأعلى»

وعقب عودة محمد من مكة بدأت حالته الصحية في التدهور، إلا أن ذلك لم يصرف ذهنه عن أمور الدولة وتوسّعها، فدعا أسامة بن زيد وأمره بالتجهّز للخروج إلى فلسطين وغزو الروم، وقال له: «سِرْ على اسم الله وبركته حتى تنتهي إلى مقتل أبيك، فأوطئهم الخيل، فقد ولّيتُك على هذا الجيش، فأغِرْ صباحا على أهل أُبْنى [قرية بمؤتة] وحرّق عليهم.»[117] ويقول الرواة في معرض حديثهم عن هذه الغزوة وما حمل محمدا على بعثها: «لم يزل رسول الله ... يذكر مقتل زيد بن حارثة وجعفر وأصحابه، ووَجَد عليهم وَجْدا شديدا»،[118] مما يوحي أن ما حرّك محمدا

(114) المصدر السابق، ج 3، ص 1078.
(115) المصدر السابق، ج 3، ص 1108–1109.
(116) المصدر السابق، ج 3، ص 1111.
(117) المصدر السابق، ج 3، ص 1117.
(118) المصدر السابق، ج 3، ص 1117.

كان بالدرجة الأولى رغبة الثأر لقتلى مؤتة. إلا أن الأرجح أن الثأر كان عاملا وظّفه محمد،[119] بينما أن الحملة كانت جزءا من خطته الكبيرة وحلمه باحتلال الشام التي كانت تشكّل امتدادا جغرافيا وعرقيا لشمال الجزيرة العربية. بيد أن العمر لم يمتد بمحمد ليرى اجتياح جيوش المسلمين للشام وباقي الشرق الأدنى.

وتقف مادة السيرة طويلا بإزاء الأيام واللحظات الأخيرة في حياة محمد وتصفها لنا بتفاصيل في غاية الحيوية. وتصف مادة السيرة هذه الأيام واللحظات عبر تحركها في فضائين: فضاء خاص نرى فيه محمدا وهو يعاني معاناته الأخيرة، وفضاء عام يتحرك فيه أصحاب محمد وهم يتهيأون لما سيحدث بعد موته.

ومدخلنا للفضاء الخاص هو تلك اللحظة التي يبدأ فيها محمد بالتهيؤ لموته، وهي لحظة نشهدها بعينَي أبي مويهبة، مولاه، الذي ينطلق معه في جوف الليل إلى بقيع الغَرْقد، مدفن موتى أُحُد الذين يخاطبهم محمدٌ قائلا: «السلام عليكم يا أهل المقابر، ليهنىء لكم ما أصبحتم فيه مما أصبح الناس فيه، أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم، يتبع آخرُها أوّلها، الآخرة شر من الأولى ... »، ثم يقبل على أبي مويهبة ويقول له: «إني قد أوتيت مفاتيح خزائن الدنيا والخلد فيها، ثم الجنة، فخُيرت بين ذلك وبين لقاء ربي والجنة»، ويتوسّل أبو مويهبة إليه أن يأخذ مفاتيح خزائن الدنيا ويصبح خالدا، إلا أن محمدا يعلن له أنه قد اختار لقاء ربه والجنة.[120] وهذه اللحظة الخاصة التي لا يشهدها إلا أبو مويهبة تصبح لحظة من لحظات الفضاء العام عندما يعتلي محمدٌ منبرَ المسجد ويقول لأصحابه: «إن عبدا من عباد الله خيّره

(119) وهذا هو ما يفسّر في تقديرنا اختيار أسامة لقيادة الجيش، رغم اعتراض بعض الصحابة على ذلك لحداثة سنه، إذ أنه كان حينها ابن تسع عشرة سنة. وتظهر رغبة أسامة للثأر فيما يحكيه الأخباريون من أن أحد المشاركين في الحملة نصحه قائلا إنه شهد محمدا يوصي أباه أن يدعوهم إلى الإسلام، إلا أن أسامة رفض ذلك وقال: «هكذا وصية رسول الله ... لأبي، ولكن رسول الله ... أمرني أن أشنّ الغارة عليهم بغير دعاء، فأحرّق وأخرّب.» (الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1123). ويضيف الرواة، وربما من باب التوحّد مع رغبة أسامة للانتقام لأبيه أو إبراز بُعْد العدل والقِصاص في حملته، أنه قتل قاتل أبيه في تلك الغارة.

(120) ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 642.

الله بين الدنيا وبين ما عنده، فاختار ما عند الله.»[121]

ولقد ربط بعض رواة السيرة ربطا مباشرا بين مرض محمد الأخير ومحاولة زينب بنت الحارث قتله بالشاة المسمومة، إذ حكوا: «كان رسول الله ... قد قال في مرضه الأخير الذي توفي فيه، ودخلت أم بِشْر بن البَراء بن مَعْرور تعوده : يا أمّ بشر، إن هذا الأوان وجدتُ فيه انقطاع أبهري [عرق في القلب] من الأكلة التي أكلت مع أخيك بخيبر.»[122]

وقضى محمد أيامه الأخيرة في بيت عائشة، ولذا فإن الكثير من أخبار مادة الفضاء الخاص منسوب إليها. ومن هذه الأخبار ما حدث عندما اشتدّ به الوجع لدرجة الإغماء وكيف أن من أحاطوا به، وكانوا قد خشوا أن يكون قد أُصيب بذات الجنب، لَدُّوه أي صبّوا الدواء في شِقّ فمه بغير اختياره. وعندما أفاق وعلم بما حدث غضب وقال: «لا يبقى أحد منكم إلا لُدَّ غير العباس فإنه لم يشهدكم.»[123] وفي مشهد آخر يرويه أسامة بن زيد نرى محمدا وهو يشير فقط، وهكذا نقرأ: «دخلت على رسول الله ... وقد أُصْمِتَ فلا يتكلّم، فجعل يرفع يده إلى السماء

(121) المصدر السابق، ج 4، ص 649.

(122) المصدر السابق، ج 3، ص 338.

(123) البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 609. يقدّم ابن إسحاق صورة مختلفة للموقف إذ ينقل عن أحد رواته: «فاجتمع إليه نساء من نسائه، أم سلمة، وميمونة، ونساء من نساء المسلمين، منهن أسماء بنت عُميس، وعنده العباس عمه، فأجمعوا أن يلدوه. وقال العباس: لألُدَّنَّه. فلَدُّوه، فلما أفاق رسول الله ... قال: من صنع هذا بي؟ قالوا: يا رسول الله، عمُّك ... قال: لا يبقى في البيت أحدٌ إلا لُدّ إلا عَمِّي، فقد لُدّت ميمونة وإنها لصائمة، لقسم رسول الله ... عقوبة لهم بما صنعوا به.» (ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 651). ونرى من هذا أن الخبر المنسوب لعائشة أكثر اتساقا مما يثبته ابن إسحاق الذي أخذ خبرا يؤكد من ناحية شهود العباس بل قيامه بلدّ محمد ويضيف من ناحية أخرى الحديث الذي يستثني العباس من العقوبة التي أراد محمد إيقاعها بمن لَدُّوه رغم التناقض الناجم عن ذلك. وكان من الطبيعي أن يحاول الشارحون شرح موقف محمد وتبريره، وهكذا يخبرنا العسقلاني أن ابن العربي مثلا ذهب إلى أنه: «أراد ألا يأتوا يوم القيامة وعليهم حقّه، فيقعوا في خطب عظيم ... والذي يظهر أنه أراد بذلك تأديبهم لئلا يعودوا، فكان ذلك تأديبا لا قصاصا ولا انتقاما.» فتح الباري، ج 7، ص 754.

ثم يضعها عليّ، فإعرف أنه يدعو لي.»[124]

ويتداخل الفضاءان الخاص والعام في المشهد الدرامي الذي يصفه حديث ابن عباس: «لما حُضر رسول الله ... وفي البيت رجال، فقال النبي ... هَلُمُّوا أكتُب لكم كتابا لا تضلوا بعده، فقال بعضهم: إن رسول الله ... قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم كتابا لا تضلُّوا بعده، ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله ... قوموا.»[125] وما يستوقفنا في هذا المشهد هو كيف أن موقع محمد في هذه اللحظة قد تحرّك من منطقة المركز إلى منطقة الهامش والظل، ولنا أن نتصور كيف ملأت هذه اللحظة قلب محمد بالأسى وهو يشهد سلطته وقد بدأت تتلاشى مع تلاشي قوته الجسمانية واقترابه من لحظة انسدال الستار على حياته.

وفي مشهد من مشاهد الفضاء العام نرى العباس آخذا بيد علي وهو يقول له: «أنت والله عبدُ العصا بعد ثلاث،[126] أحلف بالله لقد عرفت الموت في وجه رسول الله ... كما كنت أعرفه في وجوه بني عبد المطلب، فانطلق بنا إلى رسول الله ... ، فإن كان هذا الأمر فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا، أمرناه فأوصى بنا الناس»، ويردّ عليه عليّ قائلا: «إني والله لا أفعل، والله لئن مُنعناه لا يؤتيناه أحد بعده.»[127]

ودارت أول معركة لخلافة محمد في الفضاء العام على مستوى ما يمكن أن نسميه بالمستوى الرمزي. كان تغيّب محمد يتطلّب حلّ المشكلة العملية المتعلقة بمن سيؤم الناس في الصلاة. إلا أن هذه الإمامة، وخاصة إن كانت بتوجيه من محمد، كانت تحمل في تلك اللحظات المحتشدة بالتوترات والحسابات مغزى هاما، إذ كان من الممكن أن تُفسر كحقّ في خلافة محمد. والأخبار التي يرويها الرواة عما قاله محمد بشأن من يؤم الناس تكاد تجمع على تقديمه لأبي بكر.[128]

---

(124) ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 651.

(125) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 318.

(126) يقول العسقلاني في شرح هذا التعبير: «هو كناية عمن يصير تابعا لغيره، والمعنى أنه يموت بعد ثلاث وتصير أنت مأمورا عليك.» فتح الباري، ج 7، 749.

(127) ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 654.

(128) يرِد خبر في سيرة ابن إسحاق على لسان عبد الله بن زَمعة يقول فيه إنه عندما اشتدّ الوجع

وعندما تأتي لحظة «الوفاة النبوية»، لحظة لفظ محمد لأنفاسه الأخيرة، فإننا نشهدها عبر روايتين متصارعتين: رواية مركزها عائشة ورواية مركزها علي.

في الرواية الأولى نسمع صوت عائشة وهي تحكي عن لحظة وفاة محمد وتصف لنا صورة حميمة وقد التصقت به وامتزج ريقها بريقه وهي تنصت لآخر ما نَبَسَت به شفتاه. وهكذا نقرأ قولها: «ومرّ عبد الرحمن بن أبي بكر وفي يده جريدةٌ رطبةٌ فنظر إليه النبي ... فظننتُ أن له بها حاجة فأخذتها فمضغت رأسها ونفضتها فدفعتها إليه فاستنّ بها كأحسن ما كان مُسْتَنًّا ثم ناولنيها فسقطت يده أو سقطت من يده، فجمع الله بين رِيقي ورِيقه في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة»[129]، ونقرأ بعد ذلك قولها: «توفي النبي ... بين سَحْري ونَحْري [أي وهو مستند إلى صدرها]»،[130] ونقرأ: « ... فلما نزل به ورأسه على فَخِذي غُشي عليه ثم أفاق فأشْخَص بصره إلى سقف البيت ثم قال: اللَّهُمَّ الرفيقَ الأعلى ... فكانت آخر كلمة تكلّم بها اللَّهُمَّ الرفيقَ الأعلى».[131]

إلا أن هذه الرواية تصطدم برواية أخرى تزيح عائشة من مركز الصورة إزاحة تامة لتحلّ عليّا محلها. وهكذا نقرأ: «أخبرنا محمد بن عمر، حدثني عبد الله بن محمد بن عمر بن علي عن أبيه عن علي بن حسين قال: قُبض رسول الله ... ورأسه في حِجْر عليّ.»[132] والاختصار التقريري لهذه الرواية يقابله التفصيل الدرامي لرواية أخرى تقول: «أخبرنا محمد بن عمر، حدثني عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عن أبيه عن جَدّه قال: قال رسول الله ... في مرضه ادعوا لي أخي: قال:

بمحمد قال: «مروا من يصلي بالناس»، ويخرج عبد الله ويطلب من عمر أن يصلي بالناس، إلا أن الخبر لا يلبث أن ينحاز لأبي بكر إذ أن محمدا يقول عندما يسمع صوتَ عمر: «فأين أبو بكر؟ يأبى الله ذلك والمسلمون»، ويُبعث إلى أبي بكر فيصلي بالناس بعد ذلك. ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 652.

(129) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 323.

(130) المصدر السابق، ج 6، ص 323.

(131) المصدر السابق، ج 6، ص 325. يروي حديث آخر أن عائشة قالت: «سمعت النبي ... وأصغت إليه قبل أن يموت، وهو مُسْنِدٌ إليّ ظَهْرَه، يقول: اللهم اغفر لي وارحمني وألحقني بالرفيق.»، نفسه، ج 6، ص 320.

(132) ابن سعد، الطبقات، ج 2 ، ص 230.

فدعي له علي فقال: ادْنُ مني. فدنوتُ منه فاستند إليّ فلم يزل مستندا إليّ وإنه ليكلّمني حتى أن بعض ريق النبي ... لَيُصيبني ثم نزل برسول الله ... وثقل في حجري فصحتُ يا عباس أدركني فإني هالك! فجاء العباس فكان جَهْدُهما جميعا أن أضجعاه.»[133] ونلاحظ في هذه الرواية مسألتين، الأولى هي عنصر المقابلة بينها وبين رواية عائشة، فإن كانت عائشة تتحدث عن اختلاط ريق محمد بريقها فإن هذه الرواية تتحدث عن تناثر ريق محمد على عليّ، والثانية أن هذه الرواية تضيف شخصا جديدا يشارك عليّا شرف لحظة «الوفاة النبوية» وهو العباس. وفي رواية منسوبة لأبي غَطَفان نقرأ أنه سأل ابن عباس الذي قال له إن محمدا توفي وهو مستند إلى صدر عليّ وعندما قال أبو غَطَفان إن عُروة حدّثه عن عائشة أنها قالت إنه توفي بين سحرها ونحرها أجابه ابن عباس: «أتَعْقِلُ؟ والله لتوفي رسول الله ... وإنه لمستند إلى صدر عليّ، وهو الذي غسّله وأخي الفَضل بن عباس وأَبَى أبي أن يحضر وقال: إن رسول الله ... كان يأمرنا أن نستتر فكان عند الستر.»[134] وتُبرز رواية ابي غَطَفان اهتمامه بالمسألة وحرصه على التحرّي عنها إلا أنها، على عكس الرواية التي قبلها، تبعد العباس عن المركز وتحلّ محله ابنه الفضل. وفي رواية منسوبة للشَّعْبي يختفي العباس تماما لنرى في المركز عليّا وهو يغسل محمدا والفضل وهو يحتضنه وأسامة وهو يناول الفَضلَ الماء.[135]

مات محمد في السنة العاشرة من الهجرة. ويجمع الأخباريون أنه مات يوم الأثنين من شهر ربيع الأول وإن كانوا يختلفون في تاريخ اليوم، ومات وعمره على الأرجح ثلاث وستون سنة. وعادة ما تقف مادة السيرة وهي تعالج «الوفاة النبوية» لتجمل مجموع إنجازاته وممتلكاته فتخبرنا عن جملة غزواته وسراياه وبعوثه، وتخبرنا عن زوجاته، وسراريه، وعبيده، وخيله، وبغاله، وإبله، ولقاحه، وسيوفه، وقسيه، ودروعه، وترسه.[136]

كان إنجاز محمد في سنواته العشرة بعد هجرته إنجازا مذهلا، إذ نجح في قهر

---

(133) المصدر السابق، ج 2، ص 230.

(134) المصدر السابق، ج 2، ص 230–231.

(135) المصدر السابق، ج 2، ص 230.

(136) انظر في تفاصيل ذلك مثلا الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 152–178.

أعدائه وإقامة دولة جمعت طاقات العرب وأطلقتها لتصبح دولة المدينة إمبراطورية من أعظم إمبراطوريات التاريخ. إلا أن إنجاز محمد الأكبر كان وضع الأسس التي انبنى عليها دين جديد ظل باقيا ومتماسكا حتى بعد تحلّل الإمبراطورية وزوالها وينتشر معتنقوه في كل أقطار الأرض.

الفصل السابع

المعارضة في مكة

ارتبطت نبوة محمد منذ بدايتها بمفهوم الرسالة، ورغم أن نظرية النبوة ميّزت اصطلاحيا بين المفهومين إلا أنه من الصعب التمييز بينهما على ضوء مادة اللحظة التأسيسية. فأول شخصين تمسهما اللحظة التأسيسية، حسبما يخبرنا الرواة، أي خديجة وورقة، يبشّرانه، كما رأينا، بأنه سيكون «نبي هذه الأمة». ومفهوم «نبي» في هذا السياق مرادف لمفهوم «رسول»، بمعنى من يُكلّف بحمل رسالة ربه وتبليغها. ولقد رأينا أن جابرا ذهب إلى أن قرآن اللحظة التأسيسية هو آيات سورة المدّثر التي تبدأ بالآيتين «يا أيّها المدّثر. قُمْ فأنذِر» (74:1–2)، مما يعني حسب حديثه أن نبوة محمد ورسالته ولدتا في نفس اللحظة.

الأفق المكي

كان محمد مكيّا مشبّعا بمكيته، وكانت دعوته في بداية أمرها دعوة تعكس عالمه المكي ولم يتجاوز طموحها الجغرافي حدود هذا العالم، وهكذا نقرأ في آية مكية مبكرة: «وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدّق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون» (6:92، الأنعام). ويعبّر القرآن عن هذه «المركزية المكية»[1] في أكثر من موضع. فالقرآن ينسج لمكة «تاريخا» خاصا

(1) من الأخبار التي وضعها الأخباريون حول ما نصفه هنا بـ «المركزية المكية» ذلك الخبر المنسوب لقتادة والذي يقول فيه: «وذكر لنا أن البيت هبط مع آدم حين هبط، قال الله له: أهبط معك بيتي يطاف حوله كما يطاف حول عرشي، فطاف حوله آدم ومن كان بعده من المؤمنين، حتى إذا كان زمان الطوفان حين أغرق الله قوم نوح رفعه وطهّره ولم تصبه عقوبة أهل الأرض . . . » الطبري، تفسير الطبري، ج 1، ص 590.

ومقدسا يسبغ عليها مكانة متميّزة وذلك عبر ربط بداياتها بإبراهيم وإسماعيل وبنائهما للكعبة.[2] وتتأكد مكانة مكة الخاصة في دعوة إبراهيم عندما يقول: «رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات ... » (126:2، البقرة). وهي دعوة نجد صداها في آيتَي سورة قريش: «فليعبدوا رب هذا البيت. الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (106:3—4). ويخلّد القرآن في سورة من سوره المكية المبكرة لحظة خاصة هي بمثابة اللحظة الدرامية العليا في التاريخ المقدس لمكة ونعني بها لحظة «أصحاب الفيل» التي يحكي عنها قائلا: «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل. ألم يجعل كيدهم في تضليل. وأرسل عليهم طيرا أبابيل. ترميهم بحجارة من سجيل. فجعلهم كعصف مأكول» (105:1—5 ، الفيل).[3]

إلا أن محمدا ما لبث أن تجاوز ذلك الأفق المكي المتواضع بعد هجرته للمدينة. فالتحدي الذي واجهه بعد هجرته على المستوى الديني وهو يواجه يهود يثرب وعلى المستوى السياسي والعسكري وهو يؤسس دولته ويوسّع سلطتها ونفوذها ما لبث أن انعكس على طموح رسالته التي بدأت تمدّد أفقها ليرتبط توسّع الدولة بقبول الإسلام.

ماهية الدين الجديد

دعنا نبدأ برسالة محمد في مرحلتها المكية كما تعكسها المادة الإسلامية. ما الذي

---

(2) يقول القرآن: «وإذ يرفع إبراهيمُ القواعد من البيت وإسماعيلُ ربنا تقبّل منا إنك أنت السميع العليم» (127:2، البقرة). ولقد سبق أن قوّم طه حسين تاريخية شخصيتَي إبراهيم وإسماعيل وتاريخية ذهابهما لمكة وقال: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ... » في الشعر الجاهلي، ص 38.

(3) استندت القصة القرآنية على الواقعة التاريخية لمحاولة أبرهة الحبشي الأشرم هدم الكعبة عندما قدم من اليمن نحو عام 570 ميلادية. وعلى الأرجح أن القصة القرآنية استمدّت من قصص نسجها الخيال الشعبي حول الحدث. وكان من الطبيعي أن يجد الأخباريون فيما تصفه السورة مادة خصبة لانسراح خيالهم، وهكذا نقرأ مثلا في خبر منسوب لقتادة أن الطير الأبابيل هي «طير أبيض، خرجت من قبل البحر، مع كل طير ثلاثة أحجار: حجران في رجليه، وحجر في منقاره، ولا يصيب شيئا إلا هشمه.» الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 694.

اشتملت عليه رسالته في هذه المرحلة؟

لا شكّ أن الناس كانوا يسألون محمدا (وأتباعه) عن دينه. كيف كان محمد يلخص رسالته في إجابة موجزة أو كيف كان يعرضها على شخص يريد أن يدعوه لدينه؟ ربما يكون من أفضل ما يجيب على سؤالنا الحديثُ المنسوب لشخص اسمه عمرو بن عَبَسَة السُّلَمي يبدو أنه كان من أوائل السابقين للإسلام إذ يصف نفسه بأنه كان «رابع أربع». يحكي عمرو بن عَبَسَة عن أول لقاء بينه وبين محمد قائلا: «كنتُ، وأنا في الجاهلية، أظن أن الناس على ضلالة وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان. فسمعتُ برجل بمكة يخبر أخبارا، فقعدتُ على راحلتي، فقدمتُ عليه. فإذا رسول الله ... مستخفيا، جُرَءاءُ عليه قومه، فتلطفتُ حتى دخلت عليه بمكة، فقلت له: ما أنتَ؟ قال: ‹أنا نبي›. فقلت: وما نبي؟ قال: ‹أرسلني الله›. فقلت: وبأي شيء أرسلك؟ قال: ‹أرسلني بصلة الأرحام وكسر الأوثان وأن يُوحّد الله لا يُشرك به شيء› ... فقلت: إني متّبعك ... »[4]

لو قبلنا بصحة هذا الحديث بتفاصيله يمكننا أن نستخلص منه شيئا يتعلق بمحمد وشيئا آخر يتعلق بمن تلقّوا رسالته. فعلى الأرجح أن محمدا كان يعرض رسالته في نقاط موجزة، وأنه ربما كان يشفع ذلك بتلاوة آيات قرآنية في مواقف معينة مثل لقائه الأول بالأنصار في مكة وهو يعرض نفسه على القبائل والذي يلخص ابن إسحاق خبره قائلا: «فدعاهم إلى الله عز وجل، وعرض عليهم الإسلام، وتلا عليهم القرآن.»[5] وعلى الأرجح أن خبره بين الناس (ما يعبرّ عنه حديث عمرو بن عبسة بقوله «فسمعتُ برجل بمكة يخبر أخبارا») انتشر وهم يحكون عن تعاليمه وإن كنا لا نتوقع في مثل هذه الأخبار أن يكلف سواد الناس أنفسهم عناء حفظ القرآن وتلاوته. أما المؤمنون الأوائل برسالة محمد فإننا نرجح أنهم كانوا يشبهون عمرو بن عبسة في أنهم مالوا لرسالة محمد وقبلوها لأنهم كانوا يحملون بذرة منها.

الأمر الآخر الذي نرجحه هو أن رسالة محمد بدأت كرسالة بسيطة مثل تلك التي يعكسها حديث عمرو بن عبسة وما لبثت أن اكتسبت درجة أعلى من

(4) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 371.

(5) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 428.

التعقيد والتفصيل كما نجد في خبر بيعة العقبة الأولى بين محمد والأنصار والتي يحكي عنها عُبادة بن الصامت قائلا: «فبايعنا رسول الله ... على أن لا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف، فإن وفيتم فلكم الجنة. وإن غشيتم من ذلك شيئا فأمركم إلى الله ... إن شاء عذب وإن شاء غفر.»[6] وهناك بالطبع الاعتبار السياقي عندما يرتبط ما يقوله محمد بالظرف المحدّد لحديثه أو ما يناسب المتلّقي، والذي من الممكن أن نمثّل له بحديث أميمة بنت رُقَيْقَة التي قال لها محمد عندما جاءت تبايعه على الإسلام: «أبايِعُكِ على أن لا تُشْرِكي بالله شيئا، ولا تسرِقي ولا تزني، ولا تقتُلي ولدك، ولا تأتي ببهتان تفترينه بين يديك ورجليك، ولا تنوحي ولا تبرّجي تبرّج الجاهلية الأولى.»[7]

وبإزاء الأقلية التي قبلت نبوة محمد ورسالته فإن غالبية المكيين والعرب تمسّكوا بشركهم ووثنيتهم. ولقد شكّل ذلك بالطبع تحدّيا لمحمد وأتباعه، فإن كانت رسالة محمد من الله حقّا فكيف يكون بمقدور الإنسان أن يرفضها؟ عالج القرآن هذه المسألة عبر موقفين متناقضين (وهما الموقفان اللذان عُرفا فيما بعد وسط المتكلمين والفلاسفة بموقفَي التخيير والتسيير اللذين عبّر عنهما القَدَرية والجبرية على التوالي). فمن ناحية أكّد القرآن أن الهداية والإضلال من الله قائلا: «ومن يهدّ الله فهو المهتدِ ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه ونحشُرُهُم يوم القيامة على وجوههم عُمْيا وبُكْما وصُمّا مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا» (97:17 ، الإسراء). ومن ناحية أخرى أكّد القرآن على مبدأ المسئولية الأخلاقية الفردية، وهي فكرة تعبّر عنها الكثير من آيات الفترة المكية مثل آية سورة الإسراء التي تقول: «وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا» (13:17). ولقد كان سياق المسئولية الفردية هذا هو السياق الحقيقي والتاريخي الذي عرض فيه محمد رسالته وفصّلها.

دعنا ننظر لبعض الملامح الأساسية لهذه الرسالة على مستواها الديني والأخلاقي والاجتماعي.

---

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 433.

(7) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 74.

على المستوى الديني قدّم محمد لمشركي مكة تصورا توحيديا للإله، وهو مفهوم لم يكن غريبا عليهم بحكم معرفتهم لليهودية والمسيحية والحنيفية. إلا أن الجديد بالنسبة لهم كان ادعاؤه النبوة، وهي في عرفهم تقليد ارتبط باليهودية والمسيحية ولا علاقة له بتقاليدهم الدينية. وتشير الآيتان 38:4—5 من سورة (ص) إلى هاتين المسألتين: «وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب. أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب.» وعلاوة على الإله الواحد قدّم محمد لهم إلها شخصيا يشبه إله التوراة، يراقب البشر ويبعثهم بعد موتهم ويحاسبهم على أعمالهم يوم القيامة ليثيبهم بالجنة أو يعاقبهم بالنار. وأكّدت الرسالة الدينية على العنصر الطقسي في علاقة الإنسان بالله وخاصة الصلاة: «وأن أقيموا الصلاة واتقوه وهو الذي إليه تحشرون» (6:72، الأنعام).

وبالإضافة لبعد العبادة، كان للدعوة منذ البداية بعدها الأخلاقي. ولعل أفضل تلخيص للدعوة في وصاياها الأساسية التي تقابل الوصايا العشر في التوراة هو ما نجده في الآيتين 6:151—152 من سورة الأنعام حيث نقرأ: «قل تعالوا أتلُ ما حرّم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها ومابطن ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقِلون. ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشدّه وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ولا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصّاكم به لعلكم تذكّرون». وكان من الطبيعي أن يرتبط هذا البعد الأخلاقي بفكرة المسئولية الأخلاقية الفردية التي أشرنا لها أعلاه.

وفي مقابل الحثّ على التوحيد فإن القرآن يهاجم الشرك وينتقد الوثنية التي تصاحبه. وهكذا يعلن القرآن المكي على لسان إبراهيم: «إنما تعبدون من دون الله أوثانا وتخلقون إفكا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون» (29:17، العنكبوت). وينقل القرآنُ المشركين عبر الخيال النبوي لمشهد الحساب ليؤكد على ضلال الوثنية وخوائها. وهكذا يهاجم القرآن مثلا، وفي السياق المهول لمشهد الحساب، عقيدة أساسية من عقائد الوثنية العربية وهي الاعتقاد في قدرة الآلهة الصغرى على أن تشفع لدى الإله

الأكبر: «ويوم تقوم الساعة يُبْلِس المجرمون. ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء وكانوا بشركائهم كافرين» (30:12—13، الروم). وينشحن موقفُ الحساب هذا بطاقته الدرامية العليا عندما يخاطب الله المشركين مباشرة: «ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون» (28:65، القصص). ويعبّر الخيال القرآني أبلغ تعبير عن حالة المشركين ويأسهم وهم يواجهون الخواء التام لشركهم وكفرهم في مشهد «التمني العدمي» الذي تصفه الآية 78:40 من سورة النبأ: «إنا أنذرناكم عذابا قريبا يوم ينظر المرء ما قدّمت يداه ويقول الكافر ياليتني كنت ترابا».

ولأن محمدا قدّم إلها «مُشَخْصَنا» فقد كان من الطبيعي أن يدعو المؤمنين لإقامة علاقة شخصية ودائمة مع الله، ومن هنا نشأ تركيز دعوته على الصلاة. ويقدّم لنا القرآن في عدد من الآيات صورة حية وغنية لحياة محمد الروحية وعلاقته بالصلاة وعلاقة المؤمنين بالصلاة. وتدبّر آيات الصلاة في القرآن يكشف لنا أيضا عن دورها العملي والنفسي في مدّ محمد ودائرة المؤمنين حوله بالطاقة والقوة وهم يواجهون عداء قريش واضطهادها لهم. وهكذا فإن الصلاة أعطت المؤمنين شعورا قويا بهوية متميّزة ومتفوّقة على هوية المشركين، كما نلمس في آية سورة الزُّمَر التي تقول: «أمّن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يَحْذَر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب» (39:9). ويعبّر هذا الشعور عن نفسه كتميّز وتفوّق أخلاقي في آية سورة العنكبوت التي تقول: «اتلُ ما أُوحيَ إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكرُ الله أكبر والله يعلم ما تصنعون» (29:45). وكانت للصلاة وظيفة أخرى هامة هي وظيفتها النفسية إذ وفّرت للمؤمنين ملاذا وملجأ يلجأون له كلما اشتدّ غمّهم أو أحسوا بانحطاط في معنوياتهم. نلمس هذا مثلا في حالة محمد في آيات سورة المزمل التي تخاطبه قائلة: «يا أيها المزمّل. قم الليل إلا قليلا. نصفَه أو انقص منه قليلا. أو زد عليه ورتّل القرآن ترتيلا. إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا. إن ناشئة الليل هي أشدّ وطأ وأقوم قيلا. إن لك في النهار سبحا طويلا. واذكر اسم ربك وتبتّل إليه تبتيلا. رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا. واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا» (73:1—10).

ومن الطبيعي أن تكون الصلاة قد بدأت في مستويات أولية وعامة ثم تطورت

لتتخذ شكلا طقسيا يرتبط بأوقات معينة وحركات معينة، إذ لا نعلم القدر الذي اختلفت به حركات الصلاة الإسلامية عن حركات صلاة الحنيفيين. وعلى الأرجح أن صلاة المسلمين تداخلت مع الدعاء، خاصة في مواجهة الاضطهاد، وهو ما نستشفه من آية سورة الأعراف التي تقول: «ادعوا ربكم تضرعا وخُفية إنه لا يحب المعتدين» (55:7). ونجد صدى هذا التضرع الذي يلازمه التخفي والخوف في آية سورة الأعراف التي تقول: «واذكر ربك في نفسك تضرعا وخِيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين» (205:7). والإشارتان في الآية لنمط التلفظ ولوقتَي الغدو والآصال تدلان على أن الصلاة قد بدأت تتحرك من منطقة التلقائية المفتوحة لمنطقة الفعل المنظّم والمؤسس. ونرى تواصلا في هذه الحركة في آيات سورة (ق) التي تقول: «فاصبر على ما يقولون وسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب. ومن الليل فسبّحه وأدبار السجود» (39:50—40). ونستشفّ أيضا الوظيفة النفسية للصلاة في آيات سورة الروم التي تقول: «فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون. وأما الذين كفروا وكذّبوا بآياتنا ولقاء الآخرة فأولئك في العذاب محضرون. فسبحان الله حين تُمْسُون وحين تُصْبِحون. وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تُظهرون» (15:30—18). وما نلاحظه في هذه الآيات أنها تحوّل سياق الاضطهاد لسياق انتصار من خلال إشارتها لتنعّم المؤمنين في الجنة وعذاب المشركين في النار. والاقتران الملحوظ بين فعل الصلاة وفعل آخر هو الزكاة بدأ منذ الفترة المكية كما توضح آيات سورة (المؤمنون) التي تقول: «قد أفلح المؤمنون. الذين هم في صلاتهم خاشعون. والذين هم عن اللغو معرضون. والذين هم للزكاة فاعلون» (1:23—4). إلا أن هذه العلاقة أصبحت أكثر تأكيدا في المرحلة المدنية عندما تحولّت الزكاة لمؤسسة، كما سنرى في الفصل العاشر.

دعنا الآن ننظر لرسالة محمد الاجتماعية. على مستوى هذه الرسالة واجه محمدٌ بحسه الأخلاقي الواقعَ الطبقي القاسي والجائر لمكة التي أدّى نجاحها التجاري لتكدّس المال في يد طبقة مترفة تفصلها هوة كبيرة عن باقي المجتمع. وفيما يتعلق بواقع الانقسام الطبقي نفسه فإن وعي محمد لم ينفصل عن وعي عصره إذ رأى ذلك الانقسام أمرا طبيعيا، وهو ما تعبّر عنه الآية 32:43 من سورة الزخرف: «أهُم يَقْسِمون رحمةَ ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم

فوق بعض درجات ليتخذ بعضُهم بعضا سُخْرِيّا ورحمةُ ربك خير مما يجمعون». إلا أن موقف محمد الأخلاقي أصرّ على ضرورة أن يتحمل الأغنياء مسئولياتهم تجاه الفقراء بمساعدتهم والإنفاق عليهم. ويظهر احتجاج محمد واشمئزازه الأخلاقي أوضح ما يظهر في آيات سورة الفجر التي تقول: «كلا بل لا تكرمون اليتيم. ولا تحضون على طعام المسكين. وتأكلون التراث أكلا لمّا. وتحبون المال حبا جما» (89:17—20). ويعكس القرآن التعارض بين موقف محمد وموقف الطبقة الثرية في الآية التي تحكي: «وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن إنتم إلا في ضلال مبين» (36:47، يس). ويهدد القرآن مترفي مكة بالمصير الذي سيحيق بهم بتذكيرهم بعقوبة الله لأمثالهم في الماضي وبالعقوبة التي تنتظرهم في المستقبل. ويمثّل القرآن للماضي بقارون الذي كان أشدّ منهم «قوة وأكثر جمعا» والذي يحكي القرآن عن مصيره قائلا: «فخسفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين» (28:81، القصص). أما المستقبل فيقدمه القرآن عبر حوار بين المؤمنين والمشركين بعد دخول المشركين جهنم إذ يسألهم المؤمنون: «ما سلككم في سَقَر»، ويجيب المشركون: «لم نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين» (74:42—44، المدثر). ويقدّم القرآن في سورة كاملة من سوره المكية القصيرة صورة من صور العذاب الفظيع الذي سيحيق بالمترفين: «ويل لكل همزة لمزة. الذي جمع مالا وعدّده. يحسب أن ماله أخلده. كلا ليُنْبَذَنّ في الحُطمة. وما أدراك ما الحُطمة. نار الله الموقدة. التي تطّلع على الأفئدة. إنها عليهم مؤصدة. في عَمَد ممدّدة» (104:1 — 9 ، الهمزة).

إله مكة

وكان من الطبيعي أن يواجه المشركون حملات محمد عليهم بحملات مضادة. وكانت معارضتهم لدعوته معارضة شديدة وفعّالة قادها رجال من ذوي «الأسنان والشرف في قومهم» كما تذكر السيرة. وإشارة السيرة هذه هي على الأرجح إشارة لممثلي الطبقة السائدة الذين أحسوا بخطر رسالة محمد الاجتماعية على مصالحهم. وقد صوّر القرآن هذه المعارضة ذات الطابع الطبقي كمظهر لظاهرة عامة واجهت كل أصحاب الرسالات: «وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون» (34:34، سبأ). وكان من أبرز ممثلي هذه الطبقة أبو لهب، عم محمد، الذي

ساءت العلاقة بينه وبين ابن أخيه إلى حدّ أن القرآن هدّده هو وزوجته أم جميل تهديدا مباشرا بالنار: «تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى نارا ذات لهب. وامرأته حمّالة الحطب. في جيدها حبل من مسد» (111:1—5، المسد).[8]

إلا أن المعارضة لمحمد لم تكن مجرد معارضة تعبّر عن المصالح الطبقية لسادة قريش وأشرافها فحسب وإنما كانت أيضا معارضة دينية تدافع عن الميراث الديني الوثني وتعكس مشاعر ومواقف عامة القرشيين وعامة العرب الذين كانوا يأتون لمكة في مواسم الحج ويقدّسون كعبتها.

وعلى هذا المستوى استندت معارضة المشركين على الدفاع عن تصورهم للإله ورفضهم لتصور محمد وسلطته التي أسبغها على نفسه. وكان من الطبيعي أن يهبّ المشركون للدفاع عن تراثهم وذاكرتهم الدينية عندما وُوجهت عقيدتهم بخطر الزوال. ولقد عكست هذا الموقف الآية التي تقول: «وإذ تُتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدّكم عما كان يعبد آباؤكم وقالوا ما هذا إلا إفك مفترى وقال الذين كفروا للحقّ لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين» (34:43، سبأ). وكان ردّ محمد القرآني ردّا بالمثل أعلن أن الوثنيين لا سلطة لهم لأنهم لا يملكون مرجعية يستندون إليها، وهكذا نقرأ: «ما لكم كيف تحكمون. أم لكم كتاب فيه تدرسون» (68:36—37 ، القلم). إلا أن ذلك لم يفحم المكيين ولم يزعزع إيمانهم بوثنيتهم.

وكما قلنا في الفصل الثاني فإن الوثنية العربية كانت وثنية «متألهة»، وأن علاقة

---

(8) يروي الأخباريون أكثر من خبر حول السبب الظرفي للآية: «تبت يدا أبي لهب وتب» وحول سبب نعت أم جميل بنت حرب بن أمية، زوجة أبي لهب، بـ «حمّالة الحطب» (انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 732—739). وحسبما يحكي الرواة فإن أم جميل استشاطت غضبا عندما سمعت بما ذُكر عنها وعن زوجها وأنها ملأت كفّها حجرا وقصدت المسجد عند الكعبة لمجلس كان فيه محمد وأبوبكر وأنها عندما رأت أبا بكر قالت له: «أين صاحبك، فقد بلغني أنه يهجوني، والله لو وجدته لضربت بهذا الفِهْر فاه، أما والله إني لشاعرة، ثم قالت: مُذَمّما عصينا/وأمره أبينا/ ودينه قلينا»، ورجعت من غير أن تستطيع الاعتداء على محمد لأن معجزة وقعت في تلك اللحظة وأُخِذ بصرُها عنه. ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 356.

العرب بالأوثان عبّرت عنها آية: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفى» (3:39، الزمر). وبما أن محمدا قدّم في صراعه مع المشركين تصورا توحيديا استند على إله التوراة الغيور المحارب يَهْوَه فقد أصبح الصوت السائد لإله القرآن هو صوت الإله الغاضب، المنتقم، المعذِّب. وهذا الصوت يعبّر عن نفسه أبلغ تعبير درامي في قصص إهلاك الأمم السابقة التي لا يفتأ القرآن يهدد المشركين بها. ويجذب القرآن انتباه المشركين للآثار التي تركتها هذه الأمم ليتّعظ بها من يتّعظ ، ويقول: «أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم وكانوا أشدّ منهم قوة وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا» (44:35، فاطر).[9] وهو تهديد يبلغ درجة التهديد المباشر في بعض الآيات مثل آية سورة الأنعام التي تقول: «قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة هل يُهلك إلا القوم الظالمون» (47:6). ويصبح التهديد في آية معينة تهديدا بالصيحة التي: «ما لها من فواق» (15:38، ص)، وهي صورة من صور القرآن المألوفة التي يحكيها في معرض حديثه عن إهلاك ثمود، قوم صالح. إلا أن القرآن يدفع تهديده للمكيين لأفق غير مألوف وذلك عندما يقول لهم: «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلّمُهُم أن الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون» (82:27، النمل). وكان من الطبيعي أن يعمد الخيال الإسلامي لهذه الصورة الغريبة الغامضة ويفصّل في شأنها، وهكذا يقول لنا قتادة: «هي دابة ذات زغب وريش، ولها أربع قوائم تخرج من بعض أودية

(9) نقرأ في آية أخرى: «وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تُحِسّ منهم من أحد أو تسمع لهم رِكْزا» (98:19 ، مريم). ولا نعلم كيف استجاب المكيون لهذه الآية إذ أن منطقها يختلف عن منطق آية سورة فاطر. فمنطق آية فاطر ينطلق من وجود آثار يستطيع المكيون معاينتها معاينة حسية ليستدلوا على ما حاق بهذه الأمم (وإن كان الصراع بين محمد والمكيين أصلا حول ادعاء مسألة العذاب، إذ أن وجود الآثار لا يدل على أن من بنوها ماتوا بانتقام إلهي). أما هذه الآية فتؤكد أمرا هو من قبيل الأمر الطبيعي والعادي ولا يمكن أن تكون خلاصته أن انتقاما إلهيا قد وقع، إذ أنه من الطبيعي ألا نحس بمن ماتوا أو نسمع لهم صوتا. ولعل الرازي قد استشعر مشكلة ما تقوله الآية فقال في تفسيرها: «والأقرب في قوله (أهلكنا) أن المراد به الانقراض بالموت وإن كان من المفسرين من حمله على العذاب المعجّل في الدنيا، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.» التفسير الكبير، ج 21، ص 257.

تهامة، قال: قال عبد الله بن عمر: إنها تنكت فـي وجه الكافر نكتة سوداء، فتفشو فـي وجهه، فيسودّ وجهه، وتنكت في وجه المؤمن نكتة بيضاء فتفشو فـي وجه، حتـى يبيضّ وجهه، فيجلس أهل البيت على المائدة، فيعرفون المؤمن من الكافر، ويتبايعون فـي الأسواق، فيعرفون المؤمن من الكافر.»[10] ويبدو أن محمدا توقّع احتمال أن ينال قومَه العذابُ وهو على قيد الحياة، وهكذا نقرأ: «وإما نُرينَّك بعض الذي نَعِدُهُم أو نتوفَينَّك فإلينا مَرْجِعُهُم ثم الله شهيد على ما يفعلون» (46:10 ، يونس).

إلا أن هذا التهديد لم يرعب المشركين وردّوا عليه بأن تحدّوا محمدا وإلهه أن يسقط عليهم عذابَه. ويتجاور صوت المشركين بتحديه هذا والرد القرآني عليهم في الآيتين: «وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم. وماكان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون» (32:8—33، الأنفال). ومن المحتمل أن المشركين قرأوا في الآية الثانية تراجعا في الموقف القرآني، إذ أن منطق الآية لا ينسجم مع ما يرويه القرآن عن إهلاك الأمم السابقة الذين لم يُنْجِهِم وجودُ الأنبياء بينهم من حلول العذاب بهم ولا ينسجم مع تهديد القرآن المباشر لهم باحتمال مباغتة العذاب لهم. وهكذا نشأت فكرة الإمهال لتصبح عنصرا هاما من عناصر المنطق القرآني في تبريره لعدم إيقاع العذاب بالمكيين. وارتبطت فكرة الإمهال هذه بفكرة أخرى هي فكرة الكيد الإلهي، وهكذا يقول القرآن: «إنهم يكيدون كيدا. وأكيد كيدا. فمهّل الكافرين أمهلهم رويدا» (15:86—17). ويرتبط الكيد الإلهي بفكرة الاستدراج، وهي فكرة تلتحم بفكرتَي الكيد الإلهي والإمهال في الآيتين 182—183 من سورة الأعراف (7) اللتين تقولان: «والذين كذّبوا بآياتنا سنستدرجُهم من حيث لا يعلمون. وأُمْلي لهم إن كيدي متين».

حجج المشركين

ولقد كان للمشركين حججهم الفكرية التي نجد أصداءها في القرآن. فهم لم يقبلوا دعوى محمد أن القرآن كلام الله، وقالوا إنه قوله هو: « ... فقال إن هذا إلا سحر

(10) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 16.

يؤثر. إن هذا إلا قول البشر» (74:24—25، المدثر).[11] ووصفوا القرآن بأنه: «إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون» (4:25، الفرقان). ويقول مجاهد إن المشركين عنوا اليهود عندما تحدثوا عمّن أعانوا محمدا،[12] وهذه الإشارة العامة تتعيّن عند بعض الأخباريين إذ يذكرون أسماء ثلاثة أشخاص يقولون إنهم أسلموا وكان محمد يتعهدهم وهم: «عدّاس مولى حويطب بن عبد العزى، ويسار مولى العلاء بن الحضرمي، وأبو فكية الرومي.»[13] وعلاوة على ذلك رأى المشركون أن القرآن لو كان كتابا من الله بالفعل لنزل على محمد «جملة واحدة» (32:25، الفرقان). وكان المكيون من الثقافة ودقة النظر بحيث وجّهوا ملكاتهم النقدية لتقليب آيات القرآن وتقويمها. ورأوا، بحكم معرفتهم لأساطير الشرق الأدنى، الميراث الأسطوري فيما يحكيه القرآن عن القرون الأولى: «وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين» (24:16، النحل). ولاحظوا تبدّلات القرآن وتغييراته وانتقدوها: «وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون» (101:16، النحل). وعلاوة على ذلك، تأمّلوا ما يقوله القرآن وانتقدوا ما رأوه كافتقاد للتماسك المنطقي. فمثلا، يخبرنا الطبري عند شرحه للآيات 62:37—66 من سورة الصافات التي تقول: «أذلك خير نُزُلا أم شجرةُ الزقوم. إنا جعلناها فتنة للظالمين. إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم. طلعُها كأنه رؤوس الشياطين. فإنهم لآكلون منها فمالئون منها البطون»، أن المشركين قالوا: «كيف ينبت الشجر في النار، والنار تحرق الشجر؟ فقال الله ‹إنا جعلناها فتنة للظالمين› يعني لهؤلاء المشركين الذين قالوا في ذلك ما قالوا، ثم أخبرهم بصفة الشجرة فقال ‹إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم›.»[14]

ولاحظ المشركون عنصر الخيال في القرآن. فالقرآن لا يخبرهم فقط عن أحداث الماضي وإنما يخبرهم أيضا عن أحداث المستقبل وأحداث قيام الساعة ويخبرهم عن الجنة والنار ومشاهدهما. رأى المشركون في كل ذلك أهاويل خيال لا تختلف عن

(11) ينسب الأخباريون هذه المقالة للوليد بن المغيرة. انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 309.

(12) المصدر السابق، ج 9، ص 365.

(13) الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 331.

(14) انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 7.

أهاويل الرؤيا التي يراها النائم في أحلامه ونسج شبيه بما ينسجه الخيال الخلّاق للشاعر، وهو رأي أشارت له آية سورة الأنبياء التي تقول: «بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون» (5:21). ويبدو أن اتهام محمد بأنه شاعر كان من اتهامات القرشيين الثابتة له، وهو اتهام استند من ناحية على نظرهم في لغة القرآن وأسلوبه وصوره وما حفل به من خيال واستند من ناحية أخرى على الاعتقاد العربي القديم الذي ربط بين شعر الشاعر و «شيطان الشعر» الذي يتنزّل عليه فيلهمه. ولقد كان من الطبيعي أن ينفي القرآن صفة الشاعر عن محمد ويعلن: «وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون» (41:69). وبسبب من كراهة هذا الربط بين محمد والشعر يذهب القرآن في رد فعله لحد الإدانة العامة للشعراء، وهكذا نقرأ: «هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين. تنزّل على كل أفاك أثيم. يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ... » (26:221—225).[15]

واستخدم المشركون في ردّهم على محمد منطقين: منطق ديني ومنطق عقلي.

فعلى مستوى المنطق الديني دافعوا عن آلهتهم بقولهم: «لو شاء الرحمن ما عبدناهم» (20:43، الزخرف). وتظهر هذه الحجة بصياغة أكثر تكاملا في آية سورة النحل التي تقول: «وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن

(15) موقف الإدانة العامة هذا للشعراء ما كان من الممكن أن يصمد في البيئة العربية إذ أن الشعر كان فن العرب الأعلى ومستودع بلاغتهم وحكمتهم، وهكذا تحكي لنا المصادر عن تراجع محمد وتعديل إطلاق الصياغة الأولى. ونقرأ في معرض ذلك أن عكرمة وطاوس قالا: « ... قال ‹والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون›، فنسخ من ذلك واستثنى، قال ‹إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات› ... الآية» (الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 491). وفي السبب الظرفي لذلك تحكي المصادر نقلا عن سالم البرّاد مولى تميم الداري أنه قال: «لما نزلت ‹والشعراء يتبعهم الغاوون› ... جاء حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك إلى رسول الله ... وهم يبكون، فقالوا: قد علم الله حين أنزل هذه الآية أنّا شعراء، فتلا النبي ... ‹إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظُلموا وسيعلم الذين ظَلموا أي منقلب ينقلبون›» (الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 490). وهكذا أصبح هناك تفريق بين الشعراء المشركين والشعراء المؤمنين.

ولا آباؤنا ولا حرّمنا من دونه من شيء ... » (35:16). وهي حجة ما كان أمام القرآن للرد عليها إلا أن يقرر: « ... فهل على الرسل إلا البلاغ المبين» (نفس الآية). إلا أن هذه الحجة لم تكن مقبولة لديهم لأنهم لم يسلّموا أصلا بنبوة محمد وبأنه رسول الله إليهم. وهنا استندوا أيضا على منطق ديني تحكي الآية 7:25 طرفا منه: «وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه مَلَكٌ فيكون معه نذيرا» (الفرقان). وتظهر هذه الحجة فيما يحكيه القرآن عن مقالة قوم نوح ضده وهي مقالة تعكس على الأرجح قولا لمشركي مكة: «فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضّل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» (24:23، المؤمنون). وفي آية أخرى نقرأ عن تحدي المشركين بقولهم: «لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين» (7:15، الحجر). وهذه الحجة ذات أساس ديني وتستمد من دعوى محمد نفسها: فالمشركون يشاركون محمدا الاعتقاد بوجود الملائكة ونشاطهم واتصالهم بالبشر ويقولون إن كان محمد يقول إن رسولَ الله إليه مَلَك فلم لا يبعث الله لنا ملكا رسولا مثلما بعثه لمحمد، أو على الأقل يجعلنا نرى معه مَلَكه الذي يدّعي مجيئه له، أو ينزّل علينا الملائكة.

والحجة الأخرى ذات الطبيعة الدينية التي استخدموها كانت مطالبته بإتيان معجزة: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تَفْجُر لنا من الأرض ينبوعا. أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجِّر الأنهار خلالها تفجيرا. أو تُسْقِط السماء كما زعمت علينا كِسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا. أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرُقيِّك حتى تنزّل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (17:90–93، الإسراء). ورغم أن المشركين كانوا يعلمون أن محمدا لم يكن قادرا على تحقيق مطالبهم إلا أن مطالبهم لم تكن أمرا عبثيا إذ أنها كانت من جنس النبوة. فالمشركون كانوا على علم بما تنسبه اليهودية والمسيحية من معجزات وكرامات لأنبيائها، وهي أمور كان محمد نفسه يخبرهم عنها، وكانوا يدركون أن النبوة دعوى غير عادية ولذا فمن الطبيعي أن يطالبوا محمدا بأن يأتيهم بأدلة من جنس دعواه، أي بأدلة خارقة للعادة. وبإزاء تحدي المشركين هذا وضغطهم تباينت ردود فعل محمد.

كان رد فعل محمد الغالب هو ما عبّرت عنه مجموعة من الآيات التي تؤكد بشريته

ومحدودية هذه البشرية وبالتالي دوره المحدود والمتواضع في خطة الإله الذي لا يتعدى حدود إبلاغ ما كُلّف بإبلاغه. وهكذا نقرأ: «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين» (6:41، فصلت)، ونقرأ : «ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد» (7:13، الرعد)، ونقرأ: «ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب» (27:13، الرعد)، ونقرأ: «ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه فقل إنما الغيب لله فانتظروا إني معكم من المنتظرين» (20:10، يونس)، ونقرأ: «وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قـل إنما اتبع ما يُوحي إليّ من ربي ... » (203:7، الأعراف). وهكذا نرى أن هذه الأيات (وآيات أخرى شبيهة بها) تقدم لنا موقفا لنبوة محمد من الممكن أن نصفه بموقف «النبوة المتواضعة».

وعبّرت آيات أخرى عن رد فعل مختلف رأى الاستجابة لمطلب المشركين أمرا لا طائل فيه، إذ أن المشركين لن يؤمنوا حتى لو وقعت المعجزة. وهكذا نقرأ: «ولو نزلنا عليك كتـابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحـر مبين» (7:6، الأنعام). ماذا عن مطلبهم بإنزال الملائكة؟ يقرر القرآن نفس الموقف قائلا: «ولو نزّلنا إليهم الملائكة وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قُبُلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون» (111:6، الأنعام). وهذا موقف يمكن وصفه بموقف «النبوة اليائسة». ويأس محمد هذا يبلغ في آية من الآيات حد الشعور بلاجدوى فعل الدعوة نفسه في حالة البعض، وهكذا نقرأ: «وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» (10:36، يس)، وهي لاجدوى يربطها القرآن بصورته العامة للمشركين بأنهم «صُمّ» و «عُميٌ» و «موتى».

وبالإضافة لذلك كان ثمة رد فعل آخر يمكن أن نصفه بموقف «النبوة المتحدّية». يظهر هذا الموقف مثلا في الآية 4:26 على مستوى الخيال القرآني: «إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين» (الشعراء). ولقد أحال بعض المفسرين هذا الخيال لواقع عاشه المشركون عند تفسيرهم لآيتَي سورة القمر: «اقتربت الساعة وانشق القمر. وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر» (1:54—2)، وذهبوا أن القمر انشقّ حقا في مكة كحجة على صدق محمد، إلا أن المشركين ظلّوا على عنادهم وكفرهم. ولم تلبث نبوة التحدي أن اتخذت منهجا مختلفا في مواجهتها لتحدي

المشركين إذ أنها نقلت التحدي لمجالها وتحوّلت بذلك لموقف الهجوم. ونعني بمجال نبوة التحدي هنا ما يمكن أن نصفه بمجال «نموذج القرآن». وهكذا تحدى محمد المشركين بقوله: إن كنتم تدّعون أنني افتري هذا القرآن فأْتوا بمثله. ونقرأ في الطرف الأعلى لهذا التحدي: «أم يقولون افتراه قل فأْتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (13:11، هود)، ونقرأ في الطرف الأدنى لنفس التحدي: «أم يقولون افتراه قل فأْتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين» (38:10، يونس).(16) وإن كان التحدي الذي تعبّر عنه الآيتان السالفتان تحديا محليا ومحدودا يرتبط بمكان معين وزمان معين وجيل معين، فإن القرآن لا يلبث أن يطرح هذا التحدي كتحدٍ عام وشامل ويعلن: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» (88:17، الإسراء). ويحسم القرآن معركة التحدي هذه على مستوى الخيال القرآني ويواجه المشركين بمشهد خسرانهم الأكبر والأخير الذي لن يستطيعوا النجاة منه ليعودوا لحياتهم كرّة أخرى: «ولو ترى إذ وُقِفوا على النار فقالوا يا ليتنا نُردّ ولا نكذّب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين» (27:6، الأنعام).

دعنا ننظر الآن لردّ المشركين على مستوى ما وصفناه بالمنطق العقلي. كانت المسألة الأساسية بالنسبة لهم على هذا المستوى هي مسألة البعث. ونجد أصداء رفض المشركين للبعث في آيات كثيرة، ومنها آية سورة يس: «وضرب لنا مثلا ونسي خَلْقَه قال من يحيي العظام وهي رميم» (78:36). وعن السبب الظرفي لهذه الآية نقرأ:

---

(16) نتحدث هنا عن طرف أعلى وطرف أدنى بحكم واقع النص القرآني إذ أننا بإزاء آيتين مستقلتين وضعتا في موقعين مختلفين في المصحف. والملاحظ أن الصياغة في الآيتين هي نفس الصياغة وأن الفرق بينهما في جملتَي: «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات» و «فأتوا بسورة مثله». وفي تقديرنا أن التحدي عبّرت عنه آية واحدة، ونرجّح أن تكون آية سورة هود، وأن وجود آية سورة يونس عكس تضاربا في ذاكرة المسلمين الأوائل، وهو تضارب ربما كان منشأه خلاف ديني بين من تمسّكوا بآية سورة هود باعتبارها ما سمعوه من محمد وبين من رأوا أن التحدي لابد أن يكون على مستوى السورة الواحدة إذ أن ذلك هو الأقوى والأظهر إعجازا. ووجود الآيتين جنبا إلى جنب في المصحف يدلّ في تقديرنا على أن المسلمين الأوائل لم يحسموا الخلاف وأن من حرّروا المصحف ارتأوا الاحتفاظ بالصيغتين.

«ذُكر لنا أن أبيّ بن خلف أتى رسول الله ... بعظم حائل، ففتّه، ثم ذراه في الريح، ثم قال: يا محمد من يحيي هذا وهو رميم، قال: الله يحييه، ثم يميته، ثم يدخلك النار، قال: فقتله رسول الله ... يوم أُحُد.»(17) ويحكي القرآن موقف المشركين في آية أخرى بلغة تعكس عمق رفضهم واستهجانهم لفكرة البعث: «وقال الذين كفروا هل ندُلُّكم على رجل ينبئكم إذا مُزِّقتم كل ممزَّق إنكم لفي خَلْق جديد» (34:7، سبأ). وهكذا لم يقبل المشركون فكرة البعث بناء على دليل عقلي هو ملاحظتهم لما يحدث للبشر بعد موتهم إذ تتحلّل أجسادهم وتصبح ترابا وعظاما. ومن الطبيعي أن يترتب على رفض البعث رفض ما يقترن به من يوم قيامة وحساب وعقاب. رفض المشركون كل ذلك وهم مطمئنون لنظرتهم وعقيدتهم عن الحياة من غير أن يشعروا بالحاجة للتعلق بحياة أخرى بعد موتهم.

ولعل من أفضل ما يلخّص هذه المسائل الخلافية من زاوية المشركين مقالة (أبي جهل) عمرو بن هشام عندما قال: «إن محمدا يزعم أنكم إن تابعتموه على أمره، كنتم ملوك العرب والعجم، ثم بُعثتم من بعد موتكم، فجُعلت لكم جنان كجنان الأردن، وإن لم تفعلوا كان له فيكم ذبح، ثم بُعثتم من بعد موتكم، ثم جعلت لكم نار تُحرقون فيها.»(18) هذه المقالة، التي تنسبها السيرة لعمرو بن هشام في معرض تهكمه على محمد، ربما تكون من وضع الرواة، ولكنها، وحتى إن صحّ ذلك، مقالة ذات قيمة ومغزى لأنها تلخّص من ناحية الخطوط العريضة لرسالة محمد وتعبّر من ناحية أخرى عن رفض المشركين لرسالة كانوا يعرفون ما تقوله حقّ المعرفة.

الهجوم الشخصي

وبالإضافة لمعركة التصورات كان ثمة جانب آخر لمعركة المواجهة بين محمد والمشركين وهو جانب الهجوم الشخصي. وصدى هذا الهجوم الشخصي واضح في القرآن، ولقد رأينا طرفا منه في سورة المسد وهجومها على أبي لهب وزوجته. ويحكي الرواة أن السبب الظرفي للآية هو أن أبا لهب قال لمحمد: «تبّا لك»، فردّ القرآن بقوله:

---

(17) المصدر السابق، ج 10، ص 464. تتضارب الروايات حول هوية الشخص الذي أتى محمدا بالعظم فتقول رواية ثانية إنه العاص بن وائل وتقول رواية ثالثة إنه عبد الله بن أبيّ. نفس المصدر، نفس الصفحة.

(18) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 483.

«تَبّت يدا أبي لهب وتَبّ»، وهو كما نرى رد من جنس المثل بالمثل. ونرى رد المثل بالمثل في مثال آخر هو آية سورة الكوثر التي تقول: «إن شانئك هو الأبتر» (3:108)، والتي يخبرنا قتادة أنها جاءت ردا على العاص بن وائل الذي قال: «أنا شانيء محمدا، وهو أبتر، ليس له عَقِبٌ ... »[19] ومن أبرز آيات الهجوم الشخصي آيات سورة القلم: «ولا تطع كل حلّاف مهين. همّاز مشّاء بنميم. مناع للخير معتد أثيم. عُتُلّ بعد ذلك زنيم» (10:68—13)، وهي آيات ذهب بعض المفسرين أن موضوعها هو الأخنس بن شَريق، واستدلوا على ذلك بأنه كان له: «زَنَمَة كزنمة الشاة.»[20] ويبلغ الهجوم الشخصي قمته في آيات سورة المدثر التي تبدأ بالآية: «ذرني ومن خلقت وحيدا» وتنتهي بآية: «سأصليه سقر» ووصف سقر (الآيات 11:74—30)، وهي آيات قال المفسرون إن موضوعها هو الوليد بن المغيرة.[21] وهذا الهجوم على أفراد بعينهم من المشركين هو طرف من مادة هجومية عامة في القرآن على المشركين تصفهم بأنهم «صُمّ» و «عُميٌ» و «موتى»، كما أشرنا أعلاه. ويصل الهجوم القرآني حد المقارنة بين المشركين والحيوانات: «إن شر الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقِلون» (22:8، الأنفال)، وهي مقارنة تبلغ قمة عنفها اللفظي في آية سورة الفرقان التي تضع الحيوانات في مقام أفضل من المشركين: «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقِلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا» (44:25).[22]

وركّز المشركون بدورهم في هجومهم على شخصية محمد على عدة مسائل. ركزوا على أهليته وملائمته لدور النبوة، وهي مسألة تعكسها الآية: «وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم» (31:43، الزخرف). واتفق عامة المفسرين أن المقصود بالقريتين هنا مكة والطائف وأن الإشارة للوليد بن المغيرة في مكة وسيد

---

(19) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 725. حول السبب الظرفي للآية انظر هذه الصفحة والصفحة التي تليها.

(20) المصدر السابق، ج 12، ص 186.

(21) انظر مثلا المصدر السابق، ج 12، ص 305.

(22) يقول الطبري في محاولة تبريره لما تقوله الآية: «ما هم إلا كالبهائم التي لا تعقل ما يقال لها، ولا تفقه، بل هم من البهائم أضل سبيلا لأن البهائم تهتدي لمراعيها، وتنقاد لأربابها، وهؤلاء الكفرة لا يطيعون ربهم، ولا يشكرون نعمة من أنعم الله عليهم، بل يكفرونها، ويعصون من خلقهم وبرأهم.» تفسير الطبري، ج 9، ص 393.

من سادات الطائف لم يتفقوا عليه.[23] ويردّ القرآن على هذه الحجة الطبقية بحجة تضع نبوة محمد واصطفاءه في الإطار الكبير للمشيئة أو الرحمة الإلهية، وهي حجة آية الزخرف التي مرّت بنا أعلاه والتي تقول: «أهُم يَقْسِمون رحمةَ ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضُهم بعضا سُخْرِيّا ورحمةُ ربك خير مما يجمعون» (32:43، الزخرف).

تناول المشركون أيضا حالة محمد النفسية واتهموه بالجنون. ونجد صدى هذه التهمة في آيات عديدة مثل آية سورة الدخان: «ثم تولوا عنه وقالوا مُعَلَّم مجنون» (14:44). ويرد القرآن على هذا الاتهام بطريقين: فمن ناحية ينفي الجنون عن محمد نفيا قاطعا ويقرر: «وما صاحبكم بمجنون» (22:81، التكوير)، ومن ناحية أخرى يعمد لوضع اتهام المشركين في إطار ظاهرة عامة هي وصف المرسلين قبله بالجنون: «كذّبت قبلهم قوم نوح فكذّبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر» (9:54، القمر). ويبدو أن اتهام المشركين لمحمد بالجنون تداخل مع اتهامهم له بأنه شاعر كما توحي الآية: «ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون» (36:37، الصافات). ومن المرجّح أنهم قد ربطوا بين الشعر والجنون من واقع خطاب محمد الذي يتحدث عن الاتصال بعالم غير منظور ويقدم لهم صورا مادتها الخيال. واتهام المشركين لمحمد بأنه شاعر هو أيضا اتهام للقرآن بأنه ضرب من الشعر وكلام يشبه سجع الكهان، وهو اتهام تعكسه آيات سورة الحاقة: «إنه لقول رسول كريم. وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون. ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون» (40:69—42، الحاقة).

واتهم المشركون محمدا أيضا بأنه ساحر، وهي تهمة خطيرة في عالم يؤمن فيه الجميع، بما فيهم محمد، بالسحر وأثره، وتهمة فعّالة في يد المشركين يصرفون بها تأثير محمد على الناس. وردّ القرآن على هذه التهمة كان شبيها برده على تهمة الجنون بوضعها في إطار ظاهرة اتهام عام لم ينج منه رسولٌ من الرسل: «كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون» (52:51، الذاريات).

ورغم مقاومة محمد وتصديه لهذه المعارضة إلا أنها كانت معارضة ذات أثر نفسي عليه ولا شك أنها أثّرت على أتباعه وعلى فرص انتشار دعوته. ونلمح طرفا من الأثر

---

(23) المصدر السابق، ج 11، ص 181—182.

النفسي المحبط لهذه المعارضة في آيات سورة الحجر 15:94–99 التي تقول: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين. إنا كفيناك المستهزئين. الذين يجعلون مع الله إلها آخر فسوف يعلمون. ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون. فسبّح بحمد ربك وكن من الساجدين. واعبد ربك حتى يأتيك اليقين.»(24) ولقد ذكرنا في الفصل الرابع ما رواه ابن إسحاق عمّا حدث عقب حدث الإسراء وكيف أن أكثر الناس رفضوا ادعاء محمد بأنه ذهب للشام وعاد في ليلة واحدة، وكيف أن الكثيرين ممن أسلموا ارتدّوا. وهكذا وبدلا من أن يبعث الإسراء دما جديدا في أوصال النبوة فإنه أفضى لنتيجة معاكسة.

ولقد كان لمقاومة القرشيين على مستوى حماية مصالحهم الطبقية والتجارية وعلى مستوى الدفاع عن عقائدهم أثرها الواضح في إعاقة دعوة محمد وتعطيل انتشارها. ولقد رأينا كيف أن إدراك محمد بانسداد أفق دعوته في مكة قد حدا به للتفكير في كسر سياجه المكي والبحث عن قوة خارج مكة للتحالف معها ورأينا كيف أن تحالفه مع الأنصار أتاح له في نهاية الأمر الفرصة المواتية التي مكّنته من إقامة دولته ونشر الدين الجديد.

الميراث الوثني

ولعله من المناسب عند هذه النقطة أن ننظر في مسألة علاقة الإسلام بالوثنية العربية. إن رفض محمد لوثنية قومه وهجومه المتواصل عليها ومواجهته المريرة لها لم يعن أن الدين الجديد الذي قدّمه كان منقطعا كل الانقطاع ومنبتّا كل الانبتات عن معتقدات وتقاليد هذه الوثنية، وهي وثنية، كما رأينا، نشأ عليها منذ طفولته

---

(24) يبدو أن المسلمين المتأخرين أحسوا بضرورة أن يكون هناك معنى تاريخي لجملة: «إنا كفيناك المستهزئين» فروي الأخباريون الخبر التالي في الانتقام الإلهي من «عظماء المستهزئين»: «... [إن] جبريل أتى رسول الله ... وهم يطوفون بالبيت، فقام وقام رسول الله ... إلى جنبه، فمر به الأسود بن المطلب، فرمى في وجهه بورقة خضراء، فعَمِي. ومر به الأسود بن عبد يغوث، فأشار إلى بطنه، فاستسقى بطنه فمات منه حَبَنا. ومر به الوليد بن المغيرة، فأشار إلى أثر جرح بأسفل كعب رجله ... فانتقض به فقتله. ومر به العاص بن وائل، فأشار إلى أخمص رجله وخرج على حمار له يريد الطائف ... فدخلت في أخمص رجله شوكة فقتلته. ومر به الحارث بن الطُّلاطلة، فأشار إلى رأسه، فامتخض قيحا، فقتله.» ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 410.

وشكّلت أساس رؤيته للعالم ردحا من حياته. إن القطيعة الكاملة ليست من طبائع أنظمة الاعتقاد وخاصة الأنظمة الدينية، ومثلما تأثرت اليهودية بواقعها الوثني الكنعاني ومثلما انطبعت المسيحية بالطابع اليهودي فقد كان من الطبيعي ان يتأثّر الإسلام بواقعه الوثني.

ولقد انتبه المسلمون في الماضي لهذا الميراث الوثني للإسلام، وهكذا نجد الشهرستاني يعقد فصلا في (الملل والنحل) موضوعه «تقاليد العرب التي أقرها الإسلام وبعض عاداتهم». والتقاليد التي يذكرها الشهرستاني تتعلق بستة مجالات نوجز هنا ما يقوله بشأنها (مع تغيير ترتيبه لها). المجال الأول يتعلق بالزواج والذي يخبرنا الشهرستاني عنه نقلا عن الكلبي: «كانت العرب في جاهليتها تحرّم أشياء نزل القرآن بتحريمها، كانوا لا ينكحون الأمهات، ولا البنات، ولا الخالات، ولا العمات.»[25] وكان من عاداتهم عادة الطلاق على ثلاث على التفرقة.[26] والمجال الثاني يتعلق بعادات النظافة الشخصية أو ما يسميه العلماء «طهارات الفطرة»، إذ أن العرب كانوا يداومون على خصال تحصرها المصادر في عشر هنّ: «خمس في الرأس وخمس في الجسد. فأما اللواتي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق، وقص الشارب، والفرَق [أي تفريق الشعر]، والسواك. وأما اللواتي في الجسد: فالاستنجاء، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط ، وحلق العانة، والختان. فلما جاء الإسلام قررها سنة من السنن.»[27] والمجال الثالث يتعلق بالعقوبات الجنائية، فعقوبة قطع يد السارق مثلا التي فرضها الإسلام كانت معروفة لدى العرب إذ: «كانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق. وكانت ملوك اليمن، وملوك الحيرة يصلبون الرجل إذا قطع الطريق.»[28] والمجال الرابع يتعلق بشعائر العبادات التي برزت أوضح آثارها في الطقوس المتصلة بالحجّ، وهي طقوس تبنّاها محمد مع شيء من التعديل. ويخبرنا الشهرستاني نقلا عن مصادره أن العرب كانوا: «يحجون للبيت ويعتمرون ويُحْرِمون ... ويطوفون بالبيت سبعا، ويمسحون بالحجر، ويسعون بين الصفا

(25) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 245.

(26) المصدر السابق، ج 2، ص 246.

(27) المصدر السابق، ج 2، ص 249.

(28) المصدر السابق، ج 2، ص 249.

والمروة ... وكانوا يلبـون، إلا أن بعضهم كان يشـرك في تلبيته ... ويقفـون المواقف كلها ... وكانوا يهدون الهدايا، ويرمون الجمار، ويحرمون الأشهر الحرم، فلا يغزون ولا يقاتلون فيها إلا طى، وخثعم، وبعض بني الحارث بن كعب، فإنهم كانوا لا يحجون ولا يعتمرون، ولا يحرمون الأشهر الحرم، ولا البلد الحرام.»[29] والمجال الخامس يتعلق بطقوس الموت، إذ أن العرب كانوا: « ... يغسلون موتاهم ... وكانوا يكفنون موتاهم ويصلون عليهم، وكانت صلاتهم إذا مات الرجل حمل على سريره، ثم يقوم وليه فيذكر محاسنه كلها، ويثني عليه ثم يدفن؛ ثم يقول: عليك رحمة الله وبركاته.»[30] أما المجال السادس فيتعلق بالقيم الأخلاقية الحميدة وهي قيم يوجز الشهرستاني بعضها في قوله: «وكانوا يوفون بالعهود، ويكرمون الجار، ويكرمون الضيف.»[31]

والأمر الأساسي الذي لابد من التأكيد عليه هو أن العلاقة بين الإسلام وواقعه الوثني علاقة معقدة، وأن رفض محمد لواقعه الوثني وسجاله وصراعه مع المدافعين عن هذا الواقع لم يفضِ به (وباتباعه) إلى صياغة نظام تصوري وعملي منقطع كل الانقطاع عن تصورات العرب وممارساتهم. وكما أكّدنا فإن هذا أمر طبيعي ومتوقع، وقد كان في واقع الأمر عاملا هاما من عوامل نجاح الإسلام، إذ أن محمدا قدّم للعرب إلها يتحدث بلسانهم العربي وتنسجم وصاياه وتعاليمه وشعائره مع الكثير مما ألفوه وتعارفوا عليه.

(29) المصدر السابق، ج 2، ص 247.

(30) المصدر السابق، ج 2، ص 248–249.

(31) المصدر السابق، ج 2، ص 249.

الفصل الثامن

المعارضة في المدينة:
اليهودية والمسيحية

أشرنا في الفصل الخامس لتركيب مجتمع المدينة الذي هاجر إليه محمد وأشرنا لصحيفة المدينة التي وقّع عليها الأوس والخزرج وحلفاؤهم من اليهود ووقّع عليها المهاجرون. ورأينا كيف أن الصحيفة أسّست لسلطة محمد ولميلاد «أمة المؤمنين» وكيف أن الصحيفة اعترفت باستقلال اليهود بدينهم معلنة بأن: «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم». ولاشك أن محمدا كان يأمل أن يقيم «تحالفا توحيديا» يضمّ المسلمين واليهود ضد المشركين، وهو تطلّع عبّر عنه القرآن قائلا: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتّخذ بعضُنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون» (64:3 ، آل عمران). ولقد عبّر القرآن بوضوح عن أساس هذا التطلع عندما قال: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» (46:29، العنكبوت). وكما رأينا في الفصلين الخامس والسادس فإن واقع المدينة أحبط آمال محمد إذ أن اليهود لم يقبلوا بنبوته ولم يدخل كل الأوس والخزرج في الإسلام. وكان من الطبيعي أن تشكّل هذه المعارضة وتحدياتها هاجسا مستمرّا لمحمد والمسلمين.

سنركّز في هذا الفصل على التحدّي الذي مثّله أهل الكتاب، أي اليهود والمسيحيون. وسنبدأ بالتحدّي الأكبر الذي واجهه محمد في المدينة وهو التحدّي اليهودي.

التحدّي اليهودي

مرجعية محمد

كانت المواجهة بين اليهودية والإسلام في المدينة مواجهة بين دين قديم ومستقر ومطمئن يستند على ذاكرة طويلة وتراث راسخ ودين جديد لم تكتمل ملامحه ولا يزال قيد التشكّل والصياغة. ولقد اختلفت طبيعة مواجهة محمد لليهودية عن مواجهته للوثنية. فبينما رفض الشركَ رفضا تاما فإن أمره مع اليهودية كان مختلفا، إذ أنه انطلق من التوحيد اليهودي والتوراة وتبنّى الكثير من مظاهر اليهودية. وعلاوة على هذه المرجعية اليهودية فقد تمثّل محمدٌ «القصةَ اليهودية»، وما لبث أن اعتبر نبوته تكملة وتتويجا خاتما لميراث النبوة اليهودي والمسيحي.

وهكذا وبينما كان محمد يحس في مكة بأنه يقف على رأس قمة شاهقة بإزاء المشركين فقد وجد نفسه في المدينة في وضع مختلف يتعامل فيه اليهود معه وكأنهم هم الذين يقفون على رأس القمة الشاهقة. ولقد كان من الطبيعي أن يشعر اليهود بالتعالي على الدين الجديد لانطلاقه كما قلنا من مرجعية يهودية، بل وقبوله، على مستوى معين، لادعاء اليهود بأنهم «شعب الله المختار»، وهو قبول عكسته آيات كثيرة في القرآن مثل آية سورة الجاثية التي تقول: «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحُكْم والنبوة ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على العالمين» (16:45).

إلا أن محمدا كانت له مرجعية أخرى هي الحنيفية. وما ميّز حنيفية محمد عن حنيفية معاصريه من الحنفاء أنه أحسّ أن الحنيفية كنزعة توحيدية ظلّت محدودة الأفق والأثر وأنه لابد من تحويلها لدين منظّم ومؤسس شبيه باليهودية والمسيحية، وبالتالي دين يمتلك مقومات «الكتاب والحُكْم والنبوة» التي تذكرها آية سورة الجاثية.

ولقد أدّى فشل محمد في إقامة «تحالف توحيدي» مع اليهود لوقوع «قطيعة توحيدية» شبيهة بالقطيعة بين المسيحية واليهودية. والأساس الموضوعي لهذه «القطيعة التوحيدية» لم يكن رفض اليهود لنبوة محمد ودينه فحسب وإنما كان أيضا رفض محمد لأن يكون يهوديا (أو مسيحيا) وتمسكه باستقلاله الحنيفي وإصراره على صدق نبوته وأنه صاحب كتاب وحكم.

وعندما نبحث في تفاصيل المواجهة بين محمد واليهود نجد أن العناصر الثلاثة

المذكورة في آية الجاثية، أي «الكتاب والحُكْم والنبوة»، تلخّص في واقع الأمر محاور الخلاف الأساسية بين محمد واليهود، ولاسيما عنصرا النبوة والكتاب إذ هما عنصران أوليان بينما أن عنصر الحكم عنصر ثانوي يتبع عنصرَي النبوة والكتاب. دعنا ننظر لكل واحد من هذه العناصر بشيء من التفصيل وبترتيبها المنطقي بدءا من النبوة ثم الكتاب ثم الحُكْم.

النبوة الجديدة

تعرض المادة القرآنية ومادة السيرة موقف اليهود من نبوة محمد على ضوء موقفين متعارضين. فهناك موقف انتظاري يتوقع نبوة جديدة، ويقابله موقف يحصر النبوة في بني إسرائيل ويختمها بانقفال سلسلة النبوة اليهودية. ولقد رأينا نموذجا على الموقف الأول عندما تحدثنا عن دلائل الإرهاص القَبْلية في الفصل الثالث وذكرنا ما أورده الأخباريون عن خبر اليهودي ابن الهَـيَّبان الذي يأتي من الشام ويخبر يهود يثرب بقرب «خروج نبي قد أظلّ زمانه.»

ولقد كان الخلاف بين محمد واليهود حول نبوته أمرا حساسا وعظيم الخطر في السياق اليثربي للمكانة التي احتلها اليهود ونفوذهم المعنوي وسط الأوس والخزرج رغم شركهم، وهو نفوذ وتأثير يعكس القرآن أثره في آيتَي سورة آل عمران اللتين تقولان: «يا أيها الذين آمنوا إن تُطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يرُدُّوكُم بعد إيمانِكم كافرين. وكيف تكفُرُون وأنتم تُتلى عليكم آياتُ الله وفيكُم رسولُه ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم» (3:100–101). إلا أن مفارقة الوضع التاريخي والديني في المدينة عنت أن محمدا كان يحتاج لاعتراف اليهود بنبوته حتى وإن لم يدخلوا الإسلام، ومن غير هذا الاعتراف ما كان من الممكن أن يتعايش مع اليهود في المدينة.

ولقد مرّ بنا في الفصل الثاني خبر عبد الله بن سلام وكيف أن محمدا لجأ لسلطته علّه ينتزع اعتراف اليهود بنبوته. ولقد قرأنا في هذا الخبر ما نُسب لعبد الله بن سلام من قوله لمحمد إن اليهود يجدونه: «مكتوبا عندهم في التوراة» وكيف أن القرآن حكى عن ذلك في قوله: « قل أرأيتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد

من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم» (10:46 ، الأحقاف).[1] ولقد تحفّظنا على الخبر وإن لم نستبعد احتمال المواجهة بين عبد الله بن سلام وأهله من اليهود. وعبارتا آية الأحقاف « كان من عند الله» و « وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله» توحيان بأن موضوع الشهادة كان المقابلة بين القرآن والتوراة. إلا أن العبارة المنسوبة لعبد الله ابن سلام ترتبط بآية أخرى وهي آية سورة الأعراف التي تقول: « الذين يتّبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحِلُّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون» (157:7). والعبارة القرآنية هنا أوسع من العبارة التي قرأناها في الخبر الذي اقتبسناه إذ أنها تقول إن محمدا مكتوب في «التوراة والإنجيل». ونجد في المادة الخبرية خبرا آخر ينسجم مع صياغة الآية نقرأ فيه أن محمدا أرسل إلى عبد الله بن سلام وقال: «أتشهد أني رسول الله مكتوبا في التوراة والإنجيل؟»، وقال عبد الله بن سلام «نعم».[2] وتواتُر اسم عبد الله بن سلام في المادة الخبرية بشأن اليهود، علاوة، كما ذكرنا، على المكانة التي حظي بها لدى محمد ووسط الصحابة تجعلنا نميل إلى أنه لعب دورا أساسيا في إثراء معرفة محمد باليهودية وإلى أنه كان على الأرجح مصدر ما عبّرت عنه آية سورة الأعراف بأن نبوة محمد مكتوبة في التوراة.[3]

وبينما تقدّم لنا المادة الأخبارية أخبارا عديدة عن توقع اليهود لظهور نبي فإنها تقدم أيضا أخبارا تخالف هذا التوقع. وهكذا نقرأ في السيرة أن سُكَين وعديّ بن زيد قالا لمحمد: «يا محمد، ما نعلم أن الله أنزل على بشر من شيء بعد موسى.»[4] وفي خبر من أخبار ابن اسحاق يتجاور الموقفان ونقرأ: « ... فقال لهم مُعاذ بن جبل،

(1) ينسب بعض الأخباريين لعبد الله بن سلام قولا يذهب أبعد في تحديده وهو أنهم يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة: «باسمه وصِفته.» انظر ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 517.

(2) انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 279.

(3) يلاحظ القاريء أننا لم نذكر الإنجيل وذلك لأننا نقصر سلطة عبد الله بن سلام في حدود التوراة.

(4) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 562.

وسعد بن عُبادة وعُقبة بن وَهْب: يا معشر يهود، اتقوا الله، فوالله إنكم لتعلمون أنه رسول الله، ولقد كنتم تذكرونه لنا قبلَ مبعثه، وتصفونه لنا بصفته؛ فقال رافع بن حُريملة ووهب بن يهوذا: ما قلنا لكم هذا قطُّ ، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى، ولا أرسل بشيرا ولا نذيرا بعده.»[5] وكان من الطبيعي أن تثير المواجهة بين محمد واليهود مسألة عما إن أضافت نبوته جديدا لا يعلمه اليهود، وهكذا نقرأ: «وقال أبو صلوبا الفطيوني لرسول الله تعالى : يا محمد، ما جئتنا بشيئ نعرفه، وما أنزل الله عليك من آية فنتّبعك لها.»[6]

وفي خبر من الأخبار يتّخذ الموقف اليهودي طابعا عنصريا، وهكذا نقرأ: «قال حُييّ بن أخطب، وكعب بن أسد، وأبو رافع، وأشيع، وشمويل بن زيد، لعبد الله بن سلام حين أسلم: ما تكون النبوة في العرب ولكن صاحبك مَلِك.»[7] ويردّ القرآن على عنصرية اليهود وصفويتهم بمنطق الفضل الإلهي الذي لا يستطيع اليهود أن يدّعوا حصره عليهم إذ أنه يشمل أيضا «الأميين»، أي غير اليهود، وهكذا نقرأ في سورة الجمعة: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» (62:2– 4).[8]

الكتاب

نأتي الآن للمحور الثاني من محاور الخلاف وهو محور الكتاب، أو العلاقة بين القرآن والتوراة. ولفهم هذه العلاقة لابد من وضعها في إطارها التاريخي والنظر فيما نعنيه بكلمة «القرآن» في هذا السياق. إن المقابلة بين التوراة والقرآن لم تكن في زمن محمد مقابلة بين كتابين منجزين، إذ أن «القرآن» ظل طيلة فترة محمد «كتابا مفتوحا» وفي

(5) المصدر السابق، ج 2، ص 563–564.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 548.

(7) المصدر السابق، ج 2، ص 571.

(8) ترد كلمة أمّي ومشتقاتها ست مرات في القرآن. وتحمل الكلمة معنيين، معنى الذي لا يكتب ولا يقرأ ومعنى «غير اليهودي» أو «غير الكتابي» (إذ أن اليهود يصفون غيرهم بأنهم «من الأمم»). وسياق الاستعمالات القرآنية يشير أحيانا للمعنى الأول وأحيانا للمعنى الثاني.

طور تشكّل دائم ولم يكن له وجود مادي مثل وجود التوراة المادي (ومثل وجود القرآن المادي كمصحف فيما بعد). وواقع أن القرآن لم يكن منذ البداية كتابا منجزا مثله مثل التوراة وإنما كان آيات متفرقة متلوة وشذرات لم يَفُتْ على مشركي قريش وأصبح موضوعا من مواضيع تحدّيهم لمحمد كما أشرنا، وهو ما حكاه القرآن في سورة الفرقان مع تأكيده على طبيعته الأساسية في تلك المرحلة التكوينية كآيات متلوة: «وقال الذين كفروا لولا نُزِّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا» (32:25). ومقالة المشركين هذه نجد ما يوازيها عند اليهود (والذين ربما كانوا هم أصل مقالة المكيين في المقام الأول) وهو ما يحكيه القرآن قائلا: «يسألك أهل الكتاب أن تُنَزِّل عليهم كتابا من السماء» (153:4).

إلا أننا نجد في الصياغة القرآنية ما يوحي بالتداخل بين كلمة القرآن بمعنى التلاوة وكلمة الكتاب، وهكذا نقرأ في سورة الأحقاف: «وإذا صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قُضي ولّوا إلى قومهم منذرين. قالوا يا قومنا إنّا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم» (29:46– 30). ورغم أن القرآن ككتاب جاء بعد الإنجيل نلاحظ أن الآية 30:46 تنسب للجن وصفهم للقرآن أنه كتاب: «أنزل من بعد موسى» مما يوحي بأن الخطاب الضمني هنا موجه لليهود وأن الموضوع الرئيسي هو مواجهة تكذيبهم لنبوة محمد.

وما نقرأه في الآية السابقة من وصف القرآن لنفسه بأنه: «مصدّق لما بين يديه» يؤكده القرآن في آيات أخرى عديدة، وهو تأكيد يصل في الآية 47:4 إلى درجة الخطاب المباشر المقترن بالتهديد: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نَزَّلْنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمِس وجوها فنردُّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمرُ الله مفعولا» (النساء). وعندما يؤكد القرآن لليهود أنه: «مصدّق لما معهم» فإنه لا يقدّم حجة عامة تخاطب كلّ من يسمعه وإنما حجة خاصة تخاطب اليهود حصرا، وهي حجة لا تحيل اليهود إلى مرجعيتهم فحسب وإنما تحيل القرآن نفسه إلى المرجعية التوراتية.

وهكذا فقد كان من الطبيعي أن يرتبط مفهوم محمد للنبوة منذ بدايته بمفهوم الكتاب وأن القرآن المتقطّع الذي يتلقاه هو جزء من كتاب سيكتمل وحيه باكتمال

فترة نبوته. ولكن، وعلى مستوى آخر، واجه الخيالُ القرآني تحديَّ أعداء نبوة محمد بإنزالِ كتابٍ مواجهةً خلّاقةً نقلت القضية لأفق مختلف ركّز على مفهوم يتجاوز مفهوم الكتاب. وكأن الخيال القرآني في هذا المقام خاطب معترضيه قائلا: إن الكتاب يتركّب من كلمات، وكتاب الله يتركّب من كلمات الله، فما ظنكم إذن بكلمات الله؟ وأجاب على هذا بتلك الصورة المحسوسة والقوية التي ترسمها آية سورة الكهف التي تقول: «قل لو كان البحرُ مِدادا لكلمات ربي لنَفِدَ البحرُ قبل أن تَنْفَدَ كلماتُ ربي ولو جئنا بمثله مَدَدا» (110:18)، وهي صورة تتكرر بتفصيل أكثر إفاضة في آية سورة لقمان التي تقول: «ولو أنما في الأرض من شجرةٍ أقلامٌ والبحرُ يمدُّهُ من بعده سبعةُ أبْحُرٍ ما نفِدَتْ كلمات الله إن الله عزيز حكيم» (27:31).

وفي واقع الأمر فإن المادة الأخبارية تربط آية سورة لقمان هذه ربطا مباشرا بالمواجهة بين محمد واليهود بشأن التوراة. وهكذا نقرأ في خبر منسوب لابن عباس أنه: «لما قدِم رسول الله ... المدينة، قالت أحبار يهود: يا محمد، أرأيت قولك ‹وما أوتيتم من العلم إلا قليلا› إيانا تريد، أم قومك؟ قال: كلاًّ ؛ قالوا: فإنك تتلو فيما جاءك: أنّا قد أوتينا التوراة فيها بيانُ كلّ شيء. فقال رسول الله ... : إنها في علم الله قليل، وعندكم في ذلك ما يكفيكم لو أقمْتمُوه. قال: فأنزل الله تعالى عليه فيما سألوه عنه من ذلك ... [الآية]».[9] وهو ربط كما نرى يتداخل فيه مفهوم «كلمات» الله بمفهوم «علم» الله.

ولقد وجد معارضو محمد وهم يطالبونه بإنزال كتاب عليهم أنهم قد أصبحوا جزءا من الكتاب، إذ كان الردّ في كثير من الحالات يأتيهم قرآنا، وهكذا وجدوا أنفسهم طرفا فاعلا في القصة القرآنية يساهمون في تشكيل مادتها. ومن أبرز عناصر هذه المادة ما يمكن وصفه «بالمادة الامتحانية» ونعني بها الآيات التي كانت ردا على أسئلة اليهود التي قصدوا بها امتحان محمد وإحراجه، الأمر الذي يعبّر عنه ابن أسحاق قائلا: «وكانت أحبار يهودَ هم الذين يسألون رسول الله ... ويتعنّتونه، ويأتونه باللَّبس، ليلبِسوا الحقّ بالباطل، فكان القرآن ينزل فيهم فيما يسألون عنه ... »[10] دعنا نضرب لذلك بمثلين، مثل يمتحن طبيعة عقيدة محمد والأساس الذي تنطلق منه ومثل آخر يمتحن علمه بمسائل خبرية.

(9) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 308.

(10) المصدر السابق، ج 2، ص 513.

بشأن المسألة الأولى نقرأ خبرا لابن إسحاق ينقله عن سعيد بن جبير قائلا:

> أتى رهط من يهود إلى رسول الله ... فقالوا: يا محمد، هذا الله خلقَ الخَلْقَ، فمن خلقَ الله؟ قال: فغضب رسول الله ... حتى انتُقع لونُه، ثم ساوَرَهم [واثبهم وباطشهم] غضبا لربه، قال: فجاء جبريل ... فسكَّنه، فقال: خفِّض عليك يا محمد، وجاءه من الله بجواب ما سألوه عنه: «قل هو الله أحدٌ. الله الصمد. لم يلِد ولم يولد. ولم يكن له كُفُوا أحد». قال: فلما تلاها عليهم، قالوا: فصِف لنا يامحمد كيف خَلْقه؟ كيف ذراعه؟ كيف عَضُده؟ فغضب رسول الله ... أشدّ من غضبه الأول، وساورهم، فأتاه جبريلُ ... فقال له مثل ما قال له أول مرة، وجاءه من الله تعالى بجواب ما سألوه ... «وما قَدَرُوا اللهَ حقَّ قدره والأرضُ جميعا قَبْضَتُه يومَ القيامة، والسمواتُ مطوياتٌ بيمينه، سبحانه وتعالى عما يشركون.»(11)

وبخصوص المسألة الثانية نقرأ في السيرة أيضا أن حُييّ بن أخطب، وكعب بن أسد، وأبو رافع، وأشيع، وشمويل بن زيد: «جاءوا رسول الله ... فسألوه عن ذي القرنين فقصّ عليهم ما جاءه من الله تعالى فيه، مما كان قصّ على قريش، وهم كانوا ممن أمر قريشا أن يسألوا رسول الله ... عنه، حين بعثوا إليهم النَّضر بن الحارث وعُقبة بن أبي مُعَيط .»(12)

وعلى الأرجح أن المعارضة المتسائلة لـ «أحبار يهود» الذين أشار لهم ابن إسحاق عكست موقف غالبية اليهود. إلا أنه لابد من الإشارة لموقفين وسط اليهود كانا على الأرجح موقفَي أقليتين. الموقف الأول هو الموقف الإيماني الذي يُعتبر عبد الله

---

(11) المصدر السابق، ج 2، ص 571– 572. نقرأ عن هذه الآية في سياق آخر وهو حديث يرويه عبد الله بن مسعود قائلا: «جاء حَبْرٌ من الأحبار إلى رسول الله ... فقال: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول أنا الملك. فضحك النبي ... حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ... وما قدروا الله حقّ قدره.» (ج 1، ص 306). ونلاحظ أن ابن مسعود يصف رد فعل محمد ويفسّره كتصديق لقول الحبر مما يجعل تلاوته للآية في هذا السياق من باب التأمين على ما قاله الحَبْر.

(12) المصدر السابق، ج 2، ص 571.

ابن سلام من أبرز نماذجه، وهو موقف يبرزه القرآن ويثني عليه، كما نقرأ مثلا في آية سورة التوبة التي تقول: «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب» (199:3 ، آل عمران). إن من تشير لهم هذه الآية هم فئة قبلت نبوة محمد أو على الأقل سلطته مع تمسكها بيهوديتها، ولعل أدقّ وصف لهم هو تعبير مجاهد «مسلمة أهل الكتاب»[13] إن فهمنا ذلك بمعنى «من أسلموا أو على الأقل أظهروا إسلامهم مع تمسكهم بكتابهم». أما الموقف الآخر فهو موقف «منافقي اليهود» الذين تصف الآية 72:3 كيدهم ضد المسلمين قائلة: «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أُنْزِل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجِعون» (آل عمران). وظاهرة النفاق بين اليهود لم تختلف عن ظاهرة النفاق بين مشركي الأوس والخزرج إذ أفرزتها الظروف السياسية وعلاقات القوى التي نشأت عقب هجرة محمد وصعود سلطته، كما سنرى في الفصل التالي.

الحكم

ومسألة سلطة محمد تنقلنا للمحور الثالث وهو الحُكْم. ومثلما ارتبطت النبوة بالكتاب في التراث اليهودي وارتبط الكتاب بالحكم نجد أن الإسلام قد سار على نفس النهج وأصبحت نبوة محمد نبوة كتاب ونبوة حكم. ورغم أن اعتراف محمد بالتوراة عنى اعترافه بسلطة التوراة الحكمية وسط يهود المدينة وبالتالي استقلالهم القضائي، إلا أننا نجد في المادة الأخبارية ما يشير إلى أن اليهود ربما لجأوا لمحمد وأوكلوا له سلطة الحكم في بعض المواقف. وهكذا يروي لنا الأخباريون خبرين بشأن السبب الظرفي لآية سورة المائدة التي تقول: «سمّاعون للكذب أكّالون للسُّحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تُعرِض عنهم فلن يضُرُكَ شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحبُّ المقسطين» (42:5).

والخبر الأول خبر ذو طبيعة خاصة عن يهودي متزوج جامَعَ يهودية متزوجة وكيف أن اليهود قالوا: «ابعثوا بهذا الرجل وهذه المرأة إلى محمد، فَسَلوه كيف الحكم فيهما، وولوه الحكم عليهما، فإن عَمِل فيهما بعملكم من التَّجْبيه — والتجبيه:

(13) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 560.

الجلد بحبل من ليف مطلي بقار، ثم تسوّدُ وجوههما، ثم يحملان على حمارين، وتُجعل وجوههما من قبل أدبار الحمارين — فاتَّبعوه، فإنما هو مَلك، وصدّقوه؛ وإن هو حكم فيهما بالرجم فإنه نبي، فاحذروه على ما في أيديكم أن يَسْلبَكموه.»[14] وعندما أخبر اليهود محمدا بأنهم قد ولّوه أمر الحكم في الرجل والمرأة أتاهم وطلب إليهم أن يُخرجوا علماءهم. وعند هذه النقطة يروي الأخباريون الخبر بروايتين مختلفتين، رواية مركزها حبر من أحبارهم اسمه عبد الله بن صُورِيا ورواية مركزها عبد الله بن سلام.

وحسب الرواية الأولى فإن محمدا قد خلا بابن صوريا: «وكان غلاما شابا من أحدثهم سنا، فألظّ به [ألحّ عليه] رسول الله ... المسألة، يقول له: يابن صوريا، أنشُدك الله وأذكّرك بأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلم أن الله حكم فيمن زنى بعد إحصانه بالرجم في التوراة؟ قال: اللهم نعم، أما والله يا أبا القاسم إنهم ليعرفون أنك لنبي مرسل ولكنهم يحسدونك. قال: فخرج رسول الله ... فأمر بهما فرُجِما ... ثم كفر بعد ذلك ابن صوريا، وجحد نبوة رسول الله ... »[15] ويقدّم لنا هذا الخبر من ناحية صورة لمحمدٍ يجهل حكم التوراة في مسألة زنى المتزوجين أو على الأقل غير متأكد منه ويلجأ فيها لغلام شاب حديث السن يخبره اليهود أنه أعلمهم بالتوراة، كما يقدّم لنا من ناحية أخرى صورة غير مقنعة لابن صوريا وهو يقرّ بنبوة محمد وهو في خلوته معه ثم لا يلبث أن ينكرها علنا.

أما الرواية الثانية فتخبرنا: «لما حكّموا رسول الله ... فيهما، دعاهم بالتوراة، وجلس حبر منهم يتلوها، وقد وضع يده على آية الرجم، قال: فضرب عبد الله بن سلام يد الحبر، ثم قال: هذه يا نبي الله آية الرجم، يأبى أن يتلوها عليك؛ فقال لهم رسول الله ... : ويحكم يا معشر يهود! ما دعاكم إلى ترك حكم الله وهو بأيديكم؟ قال: فقالوا: أما والله إنه قد كان فينا يُعمل به، حتى زنى رجل منّا بعد إحصانه، من بيوت الملوك وأهل الشرف، فمنعه الملك من الرجم، ثم زنى رجل بعده، فأراد أن يرجمه، فقالوا: لا والله، حتى ترجم فلانا، فلما قالوا له ذلك اجتمعوا فأصلحوا أمرهم على التجبيه، وأماتوا ذكر الرجم والعمل به. قال: فقال رسول الله ... : فأنا أول من

(14) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 564.

(15) المصدر السابق، ج 2، ص 565.

أحيا أمر الله وكتابه وعمل به، ثم أمر بهما فرُجما ... »[16] وإن كانت هذه الرواية صحيحة فلربما نجد فيها أساسا محتملا لانحياز عبد الله بن سلام للإسلام وقبوله بسلطة محمد. فخبر رجم الرجل والمرأة ربما عكس صراعا وسط اليهود بين تيار متشدّد تمسّك تمسكا حرفيا بأحكام التوراة (ومثّله أشخاص مثل عبد الله بن سلام) وتيار معتدل عارض هذا التمسك الحرفي (وربما كان ابن صوريا أحد ممثليه)، ولجوء اليهود لمحمد ربما كان سببه عجزهم في هذه الحالة عن التوفيق بين هذين التيارين. وانحياز محمد للموقف التوراتي المتشدّد يعكسه خبر آخر يرد في مادة الحديث قائلا إن: «يهوديا رضَّ رأس جارية بين حجرين. قيل من فعل هذا بك أفلانٌ أفلانٌ حتى سُمِّيَ اليهودي فأومات برأسها، فأخذ اليهودي فاعترف، فأمر به النبي ... فرُضَّ رأسُه بين حجرين.»[17] وهكذا فإن تشدّد محمد، على الأقل على مستوى الأحكام، واستعداده لبعث عقوبة مثل الرجم والعقوبات القائمة على القِصاص من سُباتها التوراتي، ربما كان هو سبب انجذاب عبد الله بن سلام له.

أما الخبر الثاني فذو طبيعة عامة. وحسب هذا الخبر يقول ابن عباس إن آية سورة المائدة: «إنما أنزلت في الدية بين بني النضير وبين بني قُريظة، وذلك أن قتلى بني النضير، وكان لهم شرف، يُؤدون الدية كاملة، وأن بني النضير (كانوا) يؤدون نصف الدية، فتحاكموا في ذلك إلى رسول الله ... فأنزل الله ذلك فيهم، فحملهم رسول الله ... على الحقّ في ذلك، فجعل الدية سَواء.»[18]

ورغم أننا لا نرى علاقة واضحة تربط محتوى آية سورة المائدة بأي من الخبرين إلا أنه ليس هناك ما يجعلنا نستبعد صحة خبر الحكم على اليهودي واليهودية بالرجم (والذي أضحى أساسا لحكم الرجم في الشريعة) أو صحة خبر حكم محمد بين بني النضير وبني قريظة. وعندما ننظر لما فعله محمد في مجال أحكام العقوبات فإننا نرجّح أنّ التشدّد التوراتي الذي تبناه لم يكن موجها لليهود فقط وإنما كان موجّها للمسلمين أيضا، إذ أن مثل هذا التشدّد العقابي والصرامة التي عكسها كان وسيلة

(16) المصدر السابق، ج 2، ص 566.

(17) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 256.

(18) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 566.

فعّالة من وسائل الدولة الوليدة لدعم سلطتها وترسيخها.

الميراث الشعبي

وبالإضافة لأثر التوراة فقد تأثّر محمد بالكثير من معتقدات التراث الشعبي اليهودي ذات الطبيعة الخيالية والسحرية. ومن قصص هذا الخيال الشعبي ما يحكيه القرآن عن جنود سليمان من: «الجن والإنس والطير»، وما يحكيه القرآن عن خبر النملة التي قالت للنمل عندما أتى سليمان لواديهم: «يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يَحْطِمَنَّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون»، وعن كيف أن سليمان سمع كلامها و «تبسّم ضاحكا من قولها»، وما يحكيه القرآن عن الهدهد وحديثه مع سليمان (17:27—26، النمل). ويعكس القرآن صدى الذاكرة اليهودية وتراث الشرق الأدنى المتعلق بالسحر في قوله: «واتبعوا ما تتلوا الشياطين على مُلك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمّون الناس السحر وما أنزل على المَلَكَين ببابل هاروتَ وماروتَ ... إلخ الآية» (102:2، البقرة).

الإصر والضلال

ومع تأكيد القرآن على التداخل بين رسالة موسى ورسالة محمد إلا أن علاقة محمد باليهودية كان لها جانب آخر نلمسه في الآية 157:7 (الأعراف) التي تقول: « ... الذين يتّبعون الرسول النبي الأمّي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون». إن ما تصفه الآية بالإصر والأغلال يعكس جانبا آخر في نظرة محمد لليهودية، إذ أنه رأى فيها أيضا مظاهر أعباء شاقة ارتأى ضرورة تجاوزها، وهو موقف نبع على الأرجح من حنيفيته.[19] وهكذا رأى محمد أنه

(19) لعل أوضح تعبير عن هذا الموقف الحنيفي هو الحديث الذي ترويه عائشة عن محمد: «لِتَعْلَمَ يهودُ أن في ديننا فُسْحَةً، إني أرسلت بحنيفية سمحة.» (ابن حنبل، المسند، ج 41، ص 249). ويعطي الزمخشري أمثلة على التشريعات الشاقة لليهودية مثل: «بت القضاء بالقصاص عمدا كان أو خطأ من غير شرع الدية، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب، وإحراق الغنائم، وتحريم العروق في اللحم، وتحريم السبت.» الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 518.

إن كانت اليهودية قد قامت على اصطفاء الله لبني إسرائيل ومواثقتهم وإن كانت المسيحية قد قامت أيضا على مواثقة الله للنصارى فمن الطبيعي أن يكون للدين الجديد ميثاقه وعهده الجديد، وهو ميثاق وعهد يتميز بأنه أكثر يسرا وتخفيفا: «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تُخْفُون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين» (15:5 ، المائدة). ويرتبط هذا التجاوز للعهد القديم (بمعنى العهدين اليهودي والمسيحي) في الوعي النبوي بميلاد أمة جديدة يصفها القرآن قائلا: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (110:3 ، آل عمران).

إلا أن اليهود لم يأبهوا بالنصيحة القرآنية ولم يقتنعوا بأنهم لو آمنوا «لكان خيرا لهم» وظلوا على رفضهم لنبوة محمد. وهكذا واجه محمد فشلا بإزاء اليهود في المدينة وازى فشله بإزاء المشركين في مكة. وكان رد الفعل القرآني في المدينة مماثلا في نهاية الأمر لرد الفعل في مكة، إذ هاجم القرآن اليهود ولعنهم كما هاجم المشركين ولعنهم. ويمكننا حصر مواضيع الهجوم القرآني على اليهود في دائرتين رئيسيتين هما دائرة الاعتقاد الفاسد ودائرة الفعل الفاسد.

ولعل أخطر اعتقاد فاسد ينسبه القرآن لليهود ما يرد في الآية 30:9 من سورة التوبة التي تقول: «وقالت اليهود عُزَيْرٌ ابنُ الله وقالت النصارى المسيحُ ابنُ الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبلُ قاتلهم الله أنّى يؤفكون».[20] ورغم أن هذا الاعتقاد غريب على اليهودية وليس له أساس تاريخي فإن الإشارة القرآنية له لابد أن تكون مرتبطة بحدث. ويحكي الأخباريون خبرين بشأن الآية، يقول الأول: «قالها رجل واحد، قالوا إن اسمه فنحاص ... »، ويقول الثاني: «أتى رسولَ الله ... سلّام بن مشكم، ونعمان بن أوفى، وشأس بن قيس، ومالك بن الصيف، فقالوا: كيف نتّبعك وقد تركت قبلتنا، وأنت لا تزعم أن عزيرا ابن الله؟»[21] ولا نعلم إن

(20) هناك اختلاف حول مَنْ يعني القرآن بعزير. وعلى الأرجح أن الإشارة للكاهن والكاتب عَزْرا (الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد)، وهو ترجيح يستند على قرينة الآية التالية التي تقول «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله».

(21) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 350.

كان هذا القول يمثّل رأي فئة وسط يهود يثرب أم كان محاولة متعمدة لتضليل محمد وإثبات أن معرفته باليهودية محدودة.

ولقد قبل القرآن في البداية فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار إلا أن هذا الموقف ما لبث أن تغيّر، وهكذا نقرأ: «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فَلِمَ يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ولله ملك السموات والأرض وما بينهما وإليه المصير» (5:18 ، المائدة). ولقد رفض اليهود دعوى أنهم سيُعذبون، إلا أن القرآن اعتبر ذلك اعتقادا فاسدا وأدانهم قائلا: «ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرّهم في دينهم ما كانوا يفترون» (24:3 ، آل عمران).

ولقد ارتبطت حرب الاعتقادات بين محمد واليهود بانقلاب في عالم الملائكة ومراتبهم إذ أن صعود الإسلام عَنَى صعود جبريل على حساب باقي الملائكة وخاصة ميكائيل. ولقد مرّ بنا في الفصل الثالث أنه كان ثمة رأي مبكّر أن المَلَك الذي بُعث لمحمد في البداية كان إسرافيل وأن إسرافيل ظل معه ثلاث سنين ثم «عُزل» ليحلّ محله جبريل. إلا أن القرآن لا يذكر إسرافيل، ولايرد ذكر لجبريل في آيات الفترة المكية وإنما يُذكر فيها بعد في الفترة المدنية في ثلاث آيات. وهكذا فإن الفترة المكية لم ترتبط على ما يبدو بملك محدّد وإنما اكتفى القرآن بالإشارة العامة والمبهمة الواردة في سورة الشعراء: «نزل به الروحُ الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين» (26:193–194) وأن ما تصفه المصادر بـ «عزل» إسرافيل تم في فترة متأخرة في المدينة بمفاضلة بين الملائكة الكبار انتهت بتفضيل جبريل.

وترد أسماء الملائكة الكبار وبالترتيب الذي يدل على تفاضلهم في الحديث الذي تذكر فيه عائشة دعاء محمد في صلاة الليل قائلة: «كان إذا قام من الليل افتتح صلاته ‹اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل ... إلخ الحديث›.»[22] وعلى الأرجح أن انحياز محمد لجبريل تم كرد فعل لتفضيل اليهود لميكائيل وعدائهم لجبريل. ونقرأ في السيرة في خبر من أخبار المواجهة بين محمد واليهود أنهم: «قالوا: فاخبرنا

(22) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 350. نلاحظ أن حديث عائشة يسمي الملكين جبرائيل وميكائيل بينما أن القرآن يسميهما جبريل وميكال (انظر 98:2 ، البقرة)، مما يدل أن اسمَي الملكين لم يستقرا في الفترة المبكرة للإسلام.

عن الروح؟ قال: أنشدكم بالله وبأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلمونه جبريل، وهو الذي يأتيني؟ قالوا: اللهم نعم، ولكنه يا محمد لنا عدو، وهو مَلَك، إنما يأتي بالشدة ويسفك الدماء، ولولا ذلك لاتبعناك؛ قال: فأنزل الله عز وجل فيهم: ‹قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزّله على قلبك بإذن الله مصدّقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين› [97:2 ، البقرة] ... » وآية سورة البقرة هذه تعقبها مباشرة آية تقول: «من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين»، وهي آية تثير مشكلة عندما نقرأها مقرونة بالآية السابقة إذ أن ذكر اسم ميكائيل فيها لا ينسجم مع الخبر عن السبب الظرفي للآية السابقة أو الأخبار الأخرى الشبيهة التي تتضافر عن أن اليهود يعتبرون جبريلَ عدوهم وميكائيل وليهم. ويبدو أن البعض شكّوا في صياغة الآية ولم يطمئنوا لورود اسمَي جبريل وميكال وهو شك نجد صداه في قول الطبري: «فإن قال قائل: أوليس جبريل وميكائيل من الملائكة؟ قيل: بلى. فإن قال: فما معنى تكرير ذكرهما بأسمائهما، وقد مضى ذكرهما في الآية في جُملة أسماء الملائكة؟ قيل: معنى إفراد ذكرهما بإسمائهما، أن اليهود لما قالت ‹جبريل عدونا وميكائيل ولينا› وزعمت أنها كفرت بمحمد ... من أجل أن جبريل صاحب محمد ... أعلمهم الله أن من كان لجبريل عدوا، فإن الله له عدو، وأنه من الكافرين ... »[23]

وهذه الحجة التي يطرحها الطبري تتخذ شكلا دراميا في خبر بطله عمر. وحسب هذا الخبر فإن عمر يناظر اليهود ويسألهم عن مكان جبريل من الله فيقولون له إنه عن يمين الله بينما أن ميكائيل عن يساره، فيقول لهم عمر: «فأشهدكم أن الذي هو عدو للذي عن يمينه، عدوٌّ للذي عن يساره، والذي هو عدوٌّ للذي عن يساره، عدو للذي هو عن يمينه، وأنه من كان عدوهما، فإنه عدو لله»[24] ويحكي الأخباريون أن عمر رجع ليخبر محمدا: «فوجد أن جبريل قد سبقه بالوحي، فدعاه النبي فقرأ عليه، فقال عمر: والذي بعثك بالحق، لقد جئتك وما أريد إلا أن أخبرك.»[25] وهذا الخبر يحمل علامات وضع واضحة، وعلى الأرجح أن ما حفز لوضعه منطقٌ شبيه بمنطق الحجة التي ذكرها الطبري.

---

(23) الطبري، تفسير الطبري، ج 1، ص 485.

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 479.

(25) المصدر السابق، ج 1، ص 479.

ورغم اعتماد محمد على المادة التوراتية اعتمادا أساسيا في عكس القصة اليهودية إلا أن بعض تصوراته اختلفت عن تصورات التوراة، مثل اعتبار داود وسليمان نبيين، وهو أمر اختلف يهود المدينة معه بشأنه. ويخبرنا ابن إسحاق عن هذا الخلاف قائلا: «وذلك أن رسول الله ... فيما بلغني لما ذكر سليمان بن داود في المرسلين، قال بعضُ أحبارهم: ألا تعجبون من محمد، يزعم أن سليمان بن داود كان نبيا، والله ما كان إلا ساحرا. فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهم ‹وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا› ... »[26]

ويرى القرآن المظهر الملموس لهذا الفساد على مستوى العقائد في واقع اليهود المنقسم لشيع متصارعة، ويقرر في معرض ذلك: «إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون» (159:6 ، الأنعام).

وعلى مستوى الفعل الفاسد يتهم القرآن اليهود بأنهم قد نقضوا عهد الله معهم وأضحوا مفسدين في الأرض (27:2 ، البقرة). ومظاهر هذا الفساد التي يركّز عليها القرآن تشمل قتلهم للأنبياء وتحريفهم لكلام الله وأكلهم للرِّبا والسُّحت وتحالفهم مع المنافقين.

ويصل الهجوم القرآني على اليهود قمته فيما يمكن أن نصفه بصور الاستلاب الحيواني. وهكذا نقرأ في سورة الجمعة التشبيه التالي: «مثلُ الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمَثَل الحمار يحمل أسفارا بئس مَثَلُ القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين» (5:62). ولا يقتصر القرآن على مجرد الصورة التشبيهية للاستلاب الحيواني وإنما يعزّزها بالتهديد باستلاب حيواني فعلي أو ما يصفه بالطمس، وهو ما أشارت له آية سورة النساء التي مرّت بنا أعلاه والتي تقول: «يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نَزَّلْنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمِس وجوها فنردُّها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمرُ الله مفعولا» (47:4). ويقصّ القرآن أمر أصحاب السبت هؤلاء قائلا: «ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قِرَدَةً خاسئين» (65:2 ، البقرة). وهذا المسخ بسبب الغضب الإلهي لقِرَدَة تتجاوزه الآية 60:5 من سورة المائدة فتجعله مسخا لقِرَدَة وخنازير.

---

(26) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 544.

وبالإضافة لهذا التهديد بالمسخ فإن القرآن يشمل اليهود في التهديد العام بإدخال كل من كفروا برسالة محمد في جهنم: «إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شرّ البرية» (6:98 ، البينة).

ولاشك أن اقتناع محمد أن اليهود الذين رفضوا رسالته سيلاقون نفس المصير الذي سيلاقيه المشركون عنى أن قطيعته مع اليهود قد أصبحت قطيعة كاملة. ولقد كان التعبير الرمزي لهذه القطيعة وهي تتطور في اتجاه القطيعة الكاملة هو تغيير القبلة من بيت المقدس إلى كعبة مكة. ولقد وقع هذا التغيير حسب ابن إسحاق بعد نحو عام ونصف من الهجرة.(27)

تجاوز موسى

وأدّى هذا التحوّل في علاقة محمد باليهود لتحول آخر وهو أن محمدا بدأ في التأكيد على ميراثه الحنيفي، وبذا صَعِد إبراهيم لمقام النبي المثال بدلا من موسى. وينعكس التحوّل في مقام موسى عبر حدث درامي، وهو قصته التي تحكيها آيات سورة الكهف 18:60—82 عن لقائه بشخص من أكثر شخصيات القرآن غموضا يصفه القرآن بأنه عبد « ... من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدُنَّا علما» (الآية 65). ويقرر موسى اصطحاب العبد الصالح بقصد الاسترشاد بعلمه إلا أن العبد الصالح يحذره ويقول له إنه لن يستطيع معه صبرا. ويرى موسى العبدَ الصالحَ وهو يأتي بأفعال مُنْكَرة وشنيعة ويفقد صبره كل مرة. وفي نهاية المطاف يضيق العبدُ الصالح بموسى ويقرر أن يفترقا إلا أنه يشرح له قبل افتراقهما مغزى أفعاله والحكمة وراءها. وهكذا فإن القرآن يردّ على اليهود بسلب موسى مكانته الخاصة ووضعه في مقام من يتلقى العلم والحكمة من شخص آخر أكثر علما وحكمة.

وهذا الدور الرمزي للعبد الصالح يجسّد في واقع الأمر وعلى المستوى العملي دور محمد والإسلام بإزاء موسى واليهودية، إذ أن موقف الدين الجديد لم يلبث أن تغيّر لتغدو نبوة محمد متجاوزة لنبوة موسى ويصبح الإسلام متجاوزا لليهودية.(28) ولقد

(27) المصدر السابق، ج 2، ص 550.

(28) ما نقوله هنا يفترض أن آيات هذه القصة تنتمي للفترة المدنية وهو ما نميل له رغم أن

انعكس هذا الموقف في الكثير من الآثار الإسلامية. ففي مادة البخاري نقرأ حديثا يقول: «استبّ رجلان، رجل من المسلمين ورجل من اليهود، قال المسلم: والذي اصطفى محمدا على العالمين، فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين، فرفع المسلم يده عند ذلك فلطم وجه اليهودي، فذهب اليهودي إلى النبي ... فأخبره بما كان من أمره وأمر المسلم فدعا النبيُّ ... المسلمَ فسأله عن ذلك فأخبره، فقال النبي ... لا تُخيّروني على موسى فإن الناس يَصْعَقُون يوم القيامة فأَصْعَقُ معهم فأكون أول من يُفِيقُ فإذا موسى باطِشٌ جانب العرش فلا أدري أكان فيمن صَعِقَ فأفاق قبلي أو كان ممن استثنى الله.»[29] وإن كان هذا الحديث يتركنا في شكّ بشأن أفضلية محمد على موسى فإن حديثا آخر من أحاديث المعراج يبدّد مثل هذا الشك تبديدا نهائيا. يحكي محمد في هذا الحديث كيف أن جبريل أتى به للسماء السادسة ويقول: «فأتيتُ على موسى فسلّمتُ فقال: مرحبا بك من أخ ونبي، فلما جاوزت بكى، فقيل: ما أبكاكَ؟ قال: يا ربِّ، هذا الغلام الذي بُعث بعدي يَدْخُلُ الجنة من أمته أفضلُ مما يَدْخُلُ من أمتي.»[30] ولقد مرّ بنا في الفصل الثالث في حديثنا عن الإسراء الخبر الذي يرويه ابن اسحاق عن كيف أن محمدا

تصنيف المصحف العثماني يصنّف سورة الكهف كسورة مكية. ويبدو أن قدماء العلماء لم يتفقوا اتفاقا تاما على هذا التصنيف إذ استثنى البعض الآيات 1–8 والآية 28 والآيات 107–110 واعتبرها مدنية (انظر السيوطي، الاتقان، ج 1، ص 93). إلا أن الأخباريين يروون لنا أيضا خبر يهود المدينة الذين سألوا محمدا عن ذي القرنين، والذي ترد قصته في سورة الكهف عقب قصة موسى والعبد الصالح مباشرة (الآيات 83–98). هذه القرينة التي تشير لاحتمال أن تكون آيات قصة ذي القرنين مدنية (بالإضافة لاحتمال أن تكون السورة أصلا من نوع السور التي تحوي آيات مختلطة) تجعلنا نرجّح احتمال أن تكون آيات قصة موسى والعبد الصالح أيضا مدنية، وهو ترجيح يقوّيه في رأينا مغزى القصة الذي يضعها منطقيا في مرحلة متأخرة من مراحل تطور رؤية محمد وعلاقته باليهودية.

(29) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 254. يبدو أن فكرة استثناء موسى من غير ذكر سبب لم تَرُقْ للبعض إذ أنها من الممكن أن توحي بتفضيل لموسى، ولذا نقرأ في صيغة أخرى للحديث: «فلا أدري أكان فيمن صَعِقَ أم حُوسب بصعقة الأولى.» والمقصود بصعقة الأولى صعقة الدار الأولى، وهي صعقة موسى في جبل الطور التي يشير لها القرآن قائلا: «فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صَعِقا» (143:7 ، الأعراف).

(30) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 550.

عندما بلغ بيت المقدس وجد إبراهيم وموسى وعيسى في نفر من الأنبياء وكيف أنه أمّهم وصلّى بهم.

ابن صَيَّاد

ومن المناسب أن نختم معالجتنا هذه لمعارضة اليهود العقائدية لمحمد بحديث موجز عن علاقة محمد بيهودي شكّل على ما يبدو تحديا متميزا له وملأه بقلق وتوجّس طيلة فترته المدنية، ونعني به الشخص المعروف بابن صيّاد. ولعل ابن صيّاد من أكثر الشخصيات غموضا إن لم يكن أكثرها غموضا في المادة الإسلامية. ولقد حار مفسرو الحديث واختلفوا في فهم طبيعة شخصيته: هل هو نبي أم كاهن أم هل هو الدجّال، وإن مالت أغلب الأحاديث إلى أنه الدجّال.

ويبرز ما نسجه الخيال الإسلامي حول ابن صيّاد أوضح ما يبرز في حديث أخرجه الترمذي ومنسوب لأبي بَكْرَة نقرأ فيه: «قال رسول الله ... : يَمْكُثُ أبو الدجال وأمُّه ثلاثين عاما لا يولد لهما ولد ثم يولد لهما غلامٌ أعورُ أضرُّ شيء وأقلُّه منفعة، تنام عيناه ولا ينام قلبه. ثم نعت لنا رسول الله ... أبويه، فقال: أبوه طِوالٌ ضَرْبُ اللحم [نحيف] كأن أنفه منقار، وأمه فِرضاخية [ضخمة] طويلة الثديين. فقال أبو بكرة: فسمعنا بمولود في اليهود بالمدينة، فذهبتُ أنا والزبير بن العوّام حتى دخلنا على أبويه، فإذا نعتُ رسول الله ... فيهما، فقلنا: هل لكما ولدٌ؟ فقالا: مكثنا ثلاثين عاما لا يولد لنا ولد، ثم ولد لنا غلام أعور أضرُّ شيء وأقلُّه منفعة، تنام عيناه ولا ينام قلبه. قال: فخرجنا من عندهما فإذا هو مُنْجَدلٌ [ملقي على الأرض] في الشمس في قطيفة له وله همهمة، فتكشّف عن رأسه فقال: ما قُلْتُما؟ قلنا: وهل سمعتَ ما قلنا؟ قال: تنام عيناي ولا ينام قلبي.»[31]

وإذا نظرنا لمادة البخاري نجد أن ابن صيّاد يظهر فيها أول ما يظهر في حديث منسوب لابن عمر يحكي عن ابن صيّاد وهو صبي عندما ينطلق إليه محمد في رهط من أصحابه ليتحقّق من أمره: « ... حتى وجدوه يلعب مع الصبيان ... وقد قارب ابن صياد الحُلُم فلم يشعر حتى ضرب النبيُّ ... بيده ثم قال لابن صياد: تشهد أني رسول الله، فنظر إليه ابن صياد فقال: أشهد أنك رسول الأميين، فقال ابن صياد

(31) الترمذي، سنن الترمذي، ج 4، ص 100–101.

للنبي ... : أتشهد أني رسول الله، فرفضه[32] وقال: آمنت بالله وبرسله، فقال له: ماذا ترى؟ فقال ابن صياد: يأتيني صادق وكاذب، فقال النبي ... : خُلِّط عليك الأمر. ثم قال له النبي ... : إني قد خبّأت لك خبيئا، فقال ابن صياد: هو الدُّخُّ.[33] فقال: اخسأ فلن تعدو قَدْرَك، فقال عمر ... دعني يا رسول الله أضرب عنقه، فقال النبي ... إن يَكُنْهُ فلن تُسلّط عليه وإن لم يَكُنْهُ فلا خير لك في قتله.»[34]

ويتواصل حديث عبد الله بن عمر لنرى محمدا وهو يتقصّى أمر ابن صياد في موقف من أغرب المواقف، وهكذا نقرأ: «انطلق بعد ذلك رسول الله ... وأبيٌّ بن كعب إلى النخل التي فيها ابن صياد وهو يَخْتِلُ[35] أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه ابن صياد. فرآه النبي وهو مضطجع يعني في قطيفة له فيها رَمْزَةٌ أو زَمْرَةٌ،[36] فرأت أمُّ ابن صياد رسولَ الله ... وهو يتّقي بجذوع النخل، فقالت لابن صياد: يا صافِ، وهو اسم ابن صياد، هذا محمد ... فثارَ [وثب] ابن صياد، فقال النبي ... : لو تَرَكَتْهُ بَيَّنَ.»[37]

وفي موقع آخر يكرّر البخاري هذين الحديثين ثم يضيف حديثا آخر لعبد الله بن عمر نقرأ فيه: «قام رسول الله ... في الناس فأثنى على الله بما هو أهلُهُ ثم ذكر الدجال فقال: إني أُنْذِرُكُمُوهُ وما من نبي إلا وقد أنذر قومه، لقد أنذر نوحٌ قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه تعلمون أنه أعورُ وأن الله ليس بأعورَ.»[38]

ويختم البخاري مادته عن ابن صيّاد بحديث منسوب لمحمد بن المنكدر

---

(32) اختلف المفسرون في هذه الكلمة. رأى بعضهم أنها كما هي مثبتة ومعناها «تَرَكَه»، ورأى آخرون أنها «رفصه» بمعنى دفعه برجله بينما قال آخرون إنها «رفسه» بمعنى ضربه برجله. انظر العسقلاني، فتح الباري، ج 3، ص 261.

(33) كلمة « الدُّخّ» هذه كلمة غامضة ومعناها غير معروف وما نقرأه في تفسيرها يتميز بالاضطراب واحتمال الاختلاق. انظر العسقلاني، فتح الباري، ج 6، ص 200–201.

(34) البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 574.

(35) يحاول سماع كلامه من غير أن يشعر.

(36) صوت خفي لا يكاد يفهم.

(37) البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 575.

(38) المصدر السابق، ج 8، ص 375.

يشهد فيه قائلا: «رأيت جابرَ بن عبد الله يَحْلِفُ بالله أن ابن الصيّاد الدجالُ، قلتُ: تحلف بالله، قال: إني سمعت عمر يحلف على ذلك عند النبي ... فلم يُنْكِرهُ النبي ... »[39]

وعندما نفحص هذه المادة نجد أننا بإزاء مواقف متضاربة. فحديث أبي بكرة يحكي لنا عن معرفة قَبْلِية لمحمد يبلّغها لأصحابه بتفصيل ويتأكّد لأبي بكرة والزبير بن العوّام صحتها بتفاصيلها عندما يذهبان لأبويه ليتحقّقا بأنفسهما. أما في حديث ابن عمر الأول فإن محمدا هو الذي ينطلق بنفسه ليتحقّق. ورغم ما ينسبه حديث أبي بكرة لمحمد من معرفة قَبْلِية إلا أن لقاء محمد بالصبي يصوّر لنا محمدا وهو في حالة شك وتوجّس وتردّد يبرز أوضح ما يبرز عندما ينهى عمر عن قتله. وفي حديث ابن عمر الثاني نرى محمدا وهو يلجأ لوسيلة التخفي والاستتار ليكتشف حقيقة ابن صيّاد. أما حديث ابن عمر الثالث فيتركنا في حيرة، فهو حديث يعود فيه صوت النبوة الواثقة ولكننا لا نعلم عما إن كان الحديث يشير لابن صيّاد تحديدا أم هل هو من طائفة الأحاديث العامة عن الدجال. وصوت النبوة الواثقة الذي نسمعه في حديث ابن عمر يختفي في حديث جابر الذي يصوّر لنا محمدا وهو صامت ويستنتج جابر معرفته وتأكّده من حقيقة ابن صيّاد من واقع هذا الصمت والسكوت الذي يصبح إقرارا وتثبيتا لما يقوله عمر.

إن ما تقدمه لنا المادة الإسلامية يجعلنا نرجّح تاريخية شخصية ابن صياد، إلا أن هذه المادة لا تعيننا على التعرف على طبيعة شخصيته. وعلى الأرجح أن ما أنقذ ابن صياد من بأس محمد واحتمال قتله كان تشبّع محمد بعقيدة الدجّال اليهودية-المسيحية، الأمر الذي ملأه بالتوجس والتخوّف منه. ومن الواضح أن محمدا قرّر التعايش مع ابن صياد وتابعه على ذلك خلفاؤه وأصحابه الذين كانوا على ما يبدو يتوجسون أيضا من ابن صياد.[40] وترسم المصادر صورتين لابن صياد

---

(39) المصدر السابق، ج 8، ص 375.

(40) ينعكس توجّس الصحابة وتخوّفهم من ابن صياد أوضح ما ينعكس في الحديث الذي يرويه نافع قائلا: «لقي [عبد الله] بن عمر ابن صائد في بعض طرق المدينة، فقال له قولا أغضبه، فانتفخ حتى ملأ السكة، فدخل ابن عمر على حفصة وقد بَلَغَها. فقالت له: رحمك الله، ما أردت من ابن صائد؟ أما علمت أن رسول الله قال: إنما يخرج من غضبة يغضبها.» مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1339.

المتأخر، صورة شخص معزول يهابه الناس ويتجنبونه من ناحية وصورة شخص أصبح مسلما وحرص على الاندماج في مجتمع المسلمين من ناحية أخرى.(41)

التحدّي المسيحي

حبال المودّة

اختلفت علاقة محمد بالمسيحيين عن علاقته باليهود، إذ أنه لم يصطدم بهم كما اصطدم باليهود. ولقد عكس القرآن صورة في غاية الإيجابية للمسيحيين في آية سورة المائدة التي تقول: «لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهودَ والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسيسيين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون» (82:5 ، المائدة). وفي الحديث عن السبب الظرفي لهذه الآية يورد الطبري خبرا منسوبا لسعيد بن جبير يقول فيه: «بعث النجاشي وفدا إلى النبي ... فقرأ عليهم النبي ... فأسلموا. قال: فأنزل الله تعالى فيهم: ‹لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا›، إلى آخر الآية. قال: فرجعوا إلى النجاشي فأخبروه، فأسلم النجاشي، فلم يزل مسلما حتى مات.»(42)

إن ما يحكيه ابن جبير يعطينا بلا شك فكرة محتملة ومعقولة عن أساس الصورة التي ترسمها الآية للمسيحيين وهو السياق الكبير لعلاقة المسلمين بالنجاشي وإيوائه لهم عندما لجأوا له هربا من تضييق قريش. إلا أن ما يقوله ابن جبير عن إسلام وفد النجاشي ثم إسلام النجاشي نفسه أمر ليس له أساس تاريخي، وفي واقع الأمر فإن ما تثبته المصادر الإسلامية يشير لأمر في الاتجاه المعاكس، وهو نجاح كنيسة

(41) مثلما كانت حياة ابن صياد محاطة بالغموض فإن موته أيضا ظلّ غامضا، إذ يتضارب خبران حوله. فمن ناحية نقرأ عن مشاهدته آخر مرة قرب أصبهان في فترة خلافة عمر وعليه قبة من ريحان واليهود حوله: «يزفنون [يرقصون] ويضربون» وكيف أنه دخل المدينة: «فلم يعد حتى الساعة»، ونقرأ من ناحية أخرى حديثا منسوبا لجابر يقول فيه: «فقدنا ابن صياد يوم الحَرّة.» (وكانت وقعة الحَرّة في فترة خلافة يزيد بن معاوية). العسقلاني، فتح الباري، ج 13، ص 340.

(42) الطبري، تفسير الطبري، ج 5، ص 3.

النجاشي في تنصير أحد المسلمين الذين هاجروا للحبشة.[43]

لاهوت الاستثناء

الثابت تاريخيا هو أن علاقة محمد بالمسيحيين كرّرت نمط علاقته باليهود، إذ عكست دعوة أولية للتقارب ثم ما لبثت أن انتهت بإعلان العداء والقطيعة. ولقد واجه محمد في حالة المسيحية تحديا أكثر صعوبة وعسرا إذ كان مطالبا باصطناع لاهوته عن عيسى. ولقد طوّر القرآن في نهاية الأمر وفي خضم مواجهاته مع أهل الكتاب لاهوته عن عيسى، وهو لاهوت لم يستحدث القرآن عناصره بقدرما جمع خيوطا كانت موجودة أصلا قام بحبكها في نسيج فكري ودرامي متماسك أعطى الدين الجديد صوته المتميز بإزاء المسيحية.

ورغم أن محمدا لم يقبل بعقيدة ألوهية عيسى إلا أنه قَبِلَ عقيدة أن مريم حَبَلَت بعيسى من غير أن يمسسها بشر. ولقد حَرَصَ القرآن على تبرير هذا الميلاد الخارق الذي يَشُذّ عن قوانين الطبيعة ويخرج عنها. وقدّم القرآن حجّتين: حجّة تؤكد على الطابع المُعْجِز للفعل الإلهي الذي يعلو على منطق «الكيف» (أي: كيف حدث ذلك؟) وحجة تستند في واقع الأمر على منطق «الكيف». وتظهر الحجة الأولى في المحاورة بين مريم والملائكة الذين يأتون ويقولون لها: «إن الله يُبَشِّرُكِ بكلمة منه اسمه المسيح»، وعندما تبدي عدم تصديقها أو دهشتها وهي التي لم يمسسها بشر يقول لها الربّ: «كذلك اللهُ يَخلُقُ ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون» (3:45–47 ، آل عمران). إن التركيز هنا هو على قدرة الإله المطلقة التي لا تحدّها حدود وبالتالي يصبح السؤال عن الكيفية سؤالا لا معنى له. أما الحجة الثانية فتعبّر عنها الآية التي تقول: «مثلُ عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (3:59 ، آل عمران). والآية كما نرى لا تكتفي بمنطق المعجزة وإنما تعقد مقارنة بين خلق عيسى وخلق آدم وتشرح «كيفية» هذا الخلق، وهكذا فإن

(43) هو عُبيد الله بن جحش الذي يحكي عنه ابن اسحاق قائلا: «خرج ... مع المسلمين مهاجرا، فلما قدم أرض الحبشة تنصّر، فكان إذا مرّ بالمسلمين من أصحاب رسول الله ... قال: فتّحنا وصأصأتم. أي قد أبصرنا وأنتم تلتمسون البصر ولم تُبصروا بعد.» ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 364.

عيسى في هذه الآية ليس «كلمة» وإنما كائن مادي ترابي.

ويروي القرآن حدثَ حَبَل مريم بعيسى كالآتي: «واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا. فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها رُوحَنا فتمثّل لها بشرا سويا. قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا. قال إنما أنا رسول ربِّك لأَهَبَ لك غلاما زكيا. قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشر ولم أكُ بَغِيّا. قال كذلك قال ربّك هو عليّ هينٌ ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا. فحملته فانتبذت به مكانا قصيا» (16:19– 22 ، مريم). وعند المقارنة نجد أن القصة القرآنية شبيهة بما يرويه إنجيل لوقا.[44]

وفيما يتعلق بطبيعة عيسى فإن القرآن لا يقبل ألوهيته، إلا أنه لا يعتبره بشرا مثله مثل سائر البشر. وهكذا ولأن القرآن يقبل الاعتقاد المسيحي بأن مريم حَبَلَتْ به حَبَلا خاصا من غير أب فإنه يضع عيسى في مرتبة بين الألوهية والبشرية. وبحكم هذا الوضع فإن القرآن يصف عيسى، كما قرأنا في الآية 45:3 من سورة آل عمران أعلاه، بأنه «كلمة»، وهو تعبير لم يتفق المفسرون المسلمون على معناه[45] وإن حمل على الأرجح صدى عبارة إنجيل يوحنا التي تقول: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله» (1:1).

---

(44) يحكي لوقا كيف أن الله بعث جبريلَ: «إلى عذراء اسمها مريم، كانت مخطوبة لرجل من بيت داود اسمه يوسف. فدخل إليها الملاك وقال لها السلام عليك، يا من أنعم الله عليها. الربّ معك. فاضطربت مريم لكلام الملاك وقالت في نفسها ما معنى هذه التحية. فقال لها الملاك لا تخافي يا مريم، نَلْتِ حظوة عند الله. فستحبلين وتلدين ابنا تسمينه يسوع. فيكون عظيما وابن الله العلي يُدعى، ويعطيه الربّ الإله عرش أبيه داود. ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد، ولا يكون لملكه نهاية. فقالت مريم للملاك كيف يكون هذا وأنا عذراء لا أعرف رجلا. فأجابها الملاك الروح القدس يَحِلُّ عليك، وقدرة العلي تُظلِّلُك، لذلك فالقدوس الذي يولد منك يُدعى ابن الله» (27:1–35). ونلاحظ أن الخيال القرآني قد دمج عنصرَي الروح القُدُس والملاك المنفصلين في المادة الإنجيلية في عنصر واحد، إذ أن الروح لا يلبث أن يتحوّل لبشر. ورغم أن القرآن لا يسمّي هذا الرسول إلا أن المفسّرين لم يترددوا في تحديد هويته وقالوا إن المقصود هنا هو جبريل، وهو قول استند بدوره على مادة لوقا.

(45) انظر حول ذلك مثلا الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 268.

ولم يقبل محمدٌ ميلادَ عيسى الخارق هذا فحسب وإنما قَبِل أيضا صورته كصانع للمعجزات. ويستمدّ القرآن إشاراته لمعجزات عيسى من الأناجيل المعترف بها والأناجيل غير المعترف بها والمادة الشعبية. وهكذا فإن عيسى يكلّم الناس في المهد وهو صبي ويخلق من الطين كهيئة الطير وينفُخ فيها فيطير، ويبريء الأعمى والأبرص، ويحيي الموتى ويخبرهم بالمغيبات، وإن كان القرآن يؤكد دائما أن عيسى يفعل كل ذلك بإذن الله. ولقد اختلفت نظرة محمد لعيسى عن نظرة اليهود إذ اعتبره «المسيح». ولا يقدّم القرآن مفهوما واضحا للمسيح، وعلى الأرجح أن إطلاقه صفة المسيح على عيسى لم يكن تعبيرا عن التوافق مع المسيحيين فقط وإنما كان أيضا تأكيدا لاختلافه مع الموقف اليهودي وتمايزه عنه، إذ أن اليهود لم يروا في عيسى وسيرته تجسيدا لمفهومهم للمسيح.[46] إلا أن اختلاف محمد مع اليهود وتمايز موقفه عن موقفهم لم يكن تاما، إذ أنه، مثل اليهود، لم يقبل عقيدة ألوهية عيسى أو أنه ابن الله. ولم يلبث القرآن أن وضع المسيحيين واليهود في نفس الرتبة وأدانهم في آية سورة التوبة التي مرّت بنا أعلاه والتي تتهم اليهود بأنهم مثلهم مثل المسيحيين، فكما أن المسيحيين قالوا إن المسيح ابن الله فإنهم قد قالوا إن عُزَيْرا ابن الله.

وارتبطت هذه الإدانة للمسيحيين بإدانة عقيدة الثالوث، وهكذا نقرأ: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالثُ ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليَمَسّنَ الذين كفروا منهم عذاب أليم» (73:5 ، المائدة). وإن كان الفهم العام للمسيحيين، كما رأينا في الفصل الأول، أن الثالوث يتكوّن من ثلاثة أقانيم هي الآب (الله)، والابن (متجسدا في عيسى)، والروح القُدُس، فإن القرآن يقدّم مفهوما مختلفا للثالوث. وهذا المفهوم تعكسه آية سورة المائدة التي تقول: «وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنتُ قلتُه فقد علمتَه تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب» (116:5). فالثالوث حسب هذه الآية

(46) المفهوم اليهودي للمسيح مفهوم يمتزج فيه الدين والسياسة وأحلام الوحدة القومية والسيطرة العالمية. فالمسيح ملك من بيت داود يوحّد اليهود ويجمعهم في أرض إسرائيل ويهزم أعداء إسرائيل ويجعل القدس عاصمة العالم ثم لا يلبث كل البشر أن يتخلّوا عن أديانهم ومعتقداتهم ويعتنقوا اليهودية. انظر مثلا أشعياء 2 وإرْمياء 23 و 30.

أقانيمه هي الله وعيسى ومريم. وهذا الفهم للثالوث ربما عكس الفهم المنطقي الذي يتبادر للذهن عند النظر للأسرة كثالوث يتكون من الأب والأم والابن. إلا أن ما يقوله القرآن عن الثالوث عكس على الأرجح عقيدة عبّرت عنها فرقة الكوليريديين، وهي من الفرق المسيحية المبكّرة التي كانت تقدّس مريم وتعبدها، وكان لها أتباع في الجزيرة العربية.(47)

صلب عيسى

وبرز خلاف كبير آخر بين رؤية القرآن والمسيحيين بشأن صلب عيسى وموته. فبينما تؤكد الأناجيل على صلب عيسى وموته (ثم قيامته بعد ذلك) فإن القرآن (في معرض هجومه على اليهود) يؤكد على أمر آخر قائلا: «وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما» (4:157–158، النساء). وهكذا نرى أن العناصر الأساسية الثلاثة للموقف القرآني هي: عيسى لم يُقتل أو يُصلب، الشخص الذي مات على الصليب شخص آخر صوّره الله على صورة عيسى، رفع اللهُ عيسى إليه.

وفي واقع الأمر فإن هذا الموقف يتبنّى الموقف الذي عبّر عنه في القرن الأول الميلادي أصحاب مذهب الدوسيتية (الظاهرية) الذين مرّ بنا ذكرهم في الفصل الثاني.(48) ومن أوضح ما نقرأه في التعبير عن الموقف الدوسيتي ما يرد في وثيقة من وثائق الغنوصيين(49) اسمها رؤيا بطرس، وهي رؤيا يحكيها الرسول بطرس في قالب

---

(47) انظر

Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, p. 135

أصل اسم الكوليريديين (Collyridians) من كلمة إغريقية بمعنى قُرْص خبز إذ أنهم كانوا يتقرّبون لمريم ويتعبدون لها بتقديم أقراص من الخبز.

(48) سبقنا للتعبير عن هذا الرأي كثيرون منهم الباحث ياموشي (Yamauchi) في ورقته عن آراء الدوسيتيين بشأن صلب عيسى. للمعلومات المرجعية عن الورقة انظر قائمة المراجع والمصادر في نهاية الكتاب.

(49) الغنوصية حركة مسيحية مبكّرة ذات نزعة باطنية ويأتي اسمها من كلمة إغريقية بمعنى معرفة. وحسب الغنوصيين فإن الخلاص يتحقق عبر معارف خاصة لا تتاح إلا للخواص.

حواري بينه وبين عيسى (المُخَلِّص) الذي يشرح لبطرس حقيقة ما يراه. وهكذا نقرأ:

> ... رأيتُه وكأنهم يقبضون عليه. وقلتُ «ماذا أرى، يا ربّ إنه أنت نفسك من يأخذون وها أنت تتشبّث بي؟ ومن هو هذا الشخص الذي يبدو على الشجرة مسرورا وضاحكا؟ وهل هو شخص آخر، هذا الذي يضربون على قدميه ويديه؟ وقال لى المُخَلِّص: هذا الذي رأيتَ على الشجرة، مسرورا وضاحكا، هو عيسى الحي. أما هذا الذي يغرسون المسامير في يديه وقدميه فإنه طرفه الجسدي، هو بديله الذي يتعرض للمهانة والإذلال، من جاء للوجود على شبهه ... ولكن ذاك الذي يقف إلى جانبه هو المُخَلِّص الحي ... هو من قبضوا عليه ثم أطلقوه، وهاهو يقف مبتهجا ينظر لمن قسوا عليه بعنف، وهاهم وقد وقع الشقاق بينهم. هاهو يضحك على فقدان بصيرتهم، إذ يدرك أنهم قد وُلدوا عُمْيانا.[50]

---

(50)

Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, p. 344.

(ترجمتنا)

كان من الطبيعي أن ينسُج الخيال الإسلامي أخبارا تسند ما تقوله الآية. وهذه الأخبار على تنوعها تُبرز العناصر الأساسية الآتية: يأتي اليهود لإلقاء القبض على عيسى، يطلب عيسى من الحواريين أن يتطوّع أحدهم للموت في محله، يتطوع أحد الحواريين، يصوّر الله الحواري على صورة عيسى، يصلب اليهود الحواري ويقتلونه وهم يعتقدون أنهم قد نالوا بغيتهم، يرفع الله عيسى. (انظر مثلا الطبري، تفسير الطبري، ج 4، ص 351—355). ويبدو أن البعض قد انتقدوا الموقف القرآني ورأوا أنه يفتح ثغرة تهدم أساس التعامل بين الناس وأساس الدين نفسه. ولقد صاغ الرازي هذا الاعتراض كالآتي: « ... إن جاز أن يقال: إن الله تعالى يلقي شبه إنسان على إنسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة، فإنا إذا رأينا زيدا فلعله ليس بزيد، ولكنه ألقى شبه زيد عليه، وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك، وثوقا به، وأيضاً يفضي إلى القدح في التواتر لأن خبر التواتر إنما يفيد العلم بشرط انتهائه في الآخرة إلى المحسوس، فإذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن في التواتر، وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع، وليس لمجيب أن يجيب عنه بأن ذلك مختص بزمان الأنبياء ... لأنا نقول: لو صح ما ذكرتم فذاك إنما يعرف بالدليل والبرهان، فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب أن لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب أن لا يعتمد على شيء من الأخبار المتواترة، وأيضاً ففي زماننا إن انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح، وحينئذ يعود الاحتمال المذكور

وادعاء الدوسيتية بأن عيسى لم يُصلب ينسجم مع منطقها بأنه إله والإله لا يمكن أن يخضع للقدرة البشرية التي تصل حد صلبه. ولقد رفضت غالبية المسيحيين رأي الدوسيتيين وقبلوا بأن المسيح قد صلب مع تمسكهم في نفس الوقت بألوهيته. أما بالنسبة لليهود فإن قولهم الذي يحكيه القرآن بأنهم قتلوا عيسى يثبت أمرين بالنسبة لهم: أن عيسى على التحقيق لم يكن إلها وأنه لم يكن حتى مسيحا.

وإن انجذب محمد لرأي الدوسيتيين بشأن صلب عيسى إلا أنه لم ينجذب لمنطلقاتهم اللاهوتية، إذ لم يقبل أصلا بفكرة ألوهية عيسى أو أنه ابن الله. ورغم أن آية سورة النساء تواجه اليهود بالدرجة الأولى عندما تقرر: «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبّه لهم» إلا أنها، وعلى مستوى آخر، تواجه أيضا المسيحيين. فبينما تعلن الآية فساد اعتقاد اليهود لأنهم ظنوا أنهم قد قتلوا عيسى وصلبوه فإنها تؤكد ضمنيا في نفس الوقت على فساد اعتقاد المسيحيين لأنهم يشاركون اليهود الاعتقاد بأن عيسى قد صُلب.

وإن كانت آية سورة النساء تعكس أثر الموقف الدوسيتي فإن آية أخرى تعكس أثر الموقف المسيحي التقليدي، ونعني بها آية سورة آل عمران التي تقول: «إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ ومطهّرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إليّ مرجِعُكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (55:3). وما تؤكده هذه الآية عندما تتحدث عن وفاة عيسى ثم رفعه ينسجم مع ما تعبّر عنه الأناجيل المعتمدة عندما تتحدث عن موت عيسى ثم قيامته ثم إصعاده إلى السماء. فإن كانت آيتا سورة النساء في تأكيدهما أن عيسى لم يُقتل أو يُصلب بل رُفع تؤكدان ضمنيا أنه لم يمت،

في جميع الأزمنة: وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر، والطعن فيه يوجب الطعن في نبوّة جميع الأنبياء ... » (التفسير الكبير، ج 11، ص 101). ولقد حاول الرازي الردّ على الاعتراض إلا أن محاولته غير مقنعة إذ لا تعدو ذكر الأخبار المختلفة الواردة في المادة الأخبارية وكأنه يريد توكيد الحدث ولكن بِنِيّة قصر الظاهرة على سياق الحدث وعدم قبولها خارج هذا السياق، وهو أمر يعيد المسألة لنقطة بدئها، أي القبول بالحدث قبولا إيمانيا مع التسليم بعدم وجود دليل أو برهان يجعل الخبر موثوقا.

فإن آية سورة آل عمران تصرّح أنه قد مات ثم رُفع.[51]

دور عيسى

ولكن ما هو دور عيسى في خطة الإله؟ كانت الإجابة القرآنية على هذا السؤال إجابة غير مقبولة لليهود والمسيحيين على السواء. اعتبر القرآنُ عيسى رسولا، بل وحكى عنه تأكيدا مزدوجا لرسالته من ناحية ولرسالة محمد من ناحية أخرى: «وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقا لما بين يدَيَّ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين» (61:6 ، الصف). ما كان من الممكن لليهود أن يقبلوا ما يقوله القرآن لأنهم لم يقبلوا أصلا نبوة عيسى أو رسالته. وبالمثل ما كان من الممكن للمسيحيين أن يقبلوا ما يقوله القرآن لأن مقام النبوة كان بالنسبة لهم حطّا لمقام عيسى الذي هو في اعتقادهم إله أو ابن إله.

وفد نجران

وكانت أكبر مواجهة تاريخية بين محمد والمسيحيين هي تلك المواجهة التي تحكيها السيرة بينه وبين وفد نَجْران التي وقعت في العام التاسع من الهجرة (630 م). والمادة الأخبارية حول هذا الوفد متضاربة. وكعادة الأخباريين فإنهم ينسبون لأحبار المسيحيين وأئمتهم معرفة قَبْلِية بنبوة محمد، وهكذا يروي ابن هشام: «وبلغني أن رؤساء نجران كانوا يتوارثون كتبا عندهم. فكلما مات رئيسٌ منهم فأفضت الرياسة

(51) كان من الطبيعي أن يؤدي ذلك لتشويش وسط المفسرين. حاول البعض تغيير مدلول كلمة «وفاة» وصرفها لمدلول آخر هو «النوم» فادعوا أن المقصود بالعبارة «وفاة نوم» ويكون معناها إذن: «إني مُنيمك ورافعك في نومك.» وذهب آخرون أن المعنى ليس الوفاة بمعنى الموت وإنما بمعنى «القبض» ويكون معنى العبارة: «إني قابضك من الأرض حيّا إلى جواري، وآخذك إلى ما عندي بغير موت.» وصرف آخرون العبارة لسياق مختلف هو سياق عودة عيسى مرة أخرى ليقتل الدجّال وبعدها يموت ميتة طبيعية، وكان لابد للمدافعين عن هذا التفسير من قلب العبارة القرآنية لتصبح: «إني رافعك ومتوفيك» وقالوا إن: «هذا من المقدّم الذي معناه التأخير، والمؤخر الذي معناه التقديم.» إلا أن بعض المفسرين قبلوا ما يدلّ عليه المدلول الظاهر للآية وسايروا الاعتقاد المسيحي السائد عن موت عيسى قبل قيامته ورفعه وقالوا: «توفي الله عيسى ابن مريم ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه إليه.» انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 287—289.

إلى غيره، ختم على تلك الكتب خاتما مع الخواتم التي كانت قبله ولم يكسرها، فخرج الرئيسُ الذي كان على عهد النبي ... يمشي فعَثَر، فقال له ابنه: تَعَسَ الأبعد! يريد النبي ... فقال له أبوه: لا تفعل، فإنه نبي، واسمه في الوضائع، يعني الكتب. فلما مات لم تكن لابنه همّة إلا أن شدّ فكسر الخواتم، فوجد فيها ذكر النبي ... فأسلم ... »[52]

وتنسب المادة الأخبارية لوفد نجران اختلافات داخلية بشأن طبيعة عيسى إذ: «يقولون: هو الله، ويقولون: هو ولد الله، ويقولون: هو ثالث ثلاثة.»[53] وعلى الأرجح أن الأخباريين قصدوا بذلك تلخيص الاختلافات الكبرى التي سادت وسط المسيحيين وقتها. ويلخص الأخباريون أيضا الشروط الأساسية التي شَرَطَها محمد على وفد نجران ليصبحوا مسلمين وهي التخلي عن ادعاء أن لله ولدا والتخلي عن عبادة الصليب والتخلي عن أكل الخنزير.[54] إلا أن محمدا فشل في أن يقنع وفد نجران بالتخلي عن مسيحيتهم واعتناق الدين الجديد. وكان ردّ الفعل، فيما تحكي المصادر، هو دعوة الملاعنة التي تحكي عنها آيتا سورة آل عمران: «الحق من ربّك فلا تكن من الممترين. فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا نَدْعُ أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين» (3:60—61). ولم يستجب النجرانيون لدعوة محمد. ولعل ما أحسه محمد من مَوْجِدة عليهم عكسه الحديث المنسوب له الذي يقول فيه: «ليت بيني وبين أهل نجران حجابا فلا أراهم ولا يروني».[55]

القطيعة

وعندما تدهورت العلاقة بين محمد والمسيحيين لتبلغ مبلغ القطيعة كان من الطبيعي أن يطالهم ما طال اليهود، وكان من الطبيعي أن يرسم الخيال القرآني صورة لمصيرهم الأخروي لا تختلف عن صورة غيرهم من «الكفار»، وهي الصورة

---

(52) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 574.

(53) المصدر السابق، ج 2، ص 575.

(54) المصدر السابق، ج 2، ص 575.

(55) الطبري، تفسير الطبري، ج 3، ص 296.

التي مرّت بنا في آية سورة البينة أعلاه والتي تقول: «إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شرّ البرية» (6:98).

لم تكن القطيعة بين محمد واليهود والمسيحيين أمرا مستغربا، بل كانت في واقع الأمر أمرا حتميَّ الوقوع. كان من الطبيعي لليهود أن يرفضوا نبوة محمد للطبيعة الإقصائية والمتعالية لليهودية التي أغلقت دائرة النبوة لتحصرها في سلسلة أنبياء كتابها المقدس. وكان من الطبيعي للمسيحيين أن يرفضوا نبوة محمد، وكان ذلك أيضا بسبب الطبيعة الإقصائية والمتعالية للمسيحية، وهي طبيعة ورثتها عن اليهودية وأضافت لها. ورثت المسيحية تراث أنبياء اليهودية لتفتحه على رسالة عيسى، وأضافت بأن أسبغت على عيسى مقام «المسيح» الذي أصبح تجسيدا لله أو ابنا لله، وقفلت المسيحية بدورها باب النبوة لتفتح باب الانتظار، انتظار عودة «المسيح». وهكذا فإن خيال المسيحية الذي انتقل لمستوى الإله المتجسّد الذي يصبح جزءا من التاريخ ما كان من الممكن أن يرى في نبوة محمد ذلك الحدث الخلاصي الأكبر الذي ينتظره المسيحيون وينتظره العالم.

لم تواجه المدينةُ محمدا بمعارضة أهل الكتاب فقط، وإنما واجهته أيضا بمعارضة فئة أخرى نشأت وسط مجتمعه الجديد نفسه. هذه الفئة هي موضوع فصلنا التالي.

الفصل التاسع

المعارضة في المدينة:
المنافقون

أشرنا في الفصل الخامس إلى أن هجرة محمد إلى المدينة أدّت لميلاد تحالف جديد هو تحالفه مع الأوس والخزرج، وإلى أن الأوس والخزرج اكتسبوا هُوية جديدة وأصبحوا «أنصارا»، وأشرنا في نفس الوقت أن الأوس والخزرج لم يدخلوا كافتهم في الإسلام وأدّى ذلك لميلاد فئة جديدة بينهم هي فئة من يصفهم القرآنُ بالمنافقين. سنكرّس هذا الفصل للحديث عن هذه الفئة والتحدي الذي مثّلته لمحمد، وسنستخدم التعبير القرآني في الحديث عنهم لشيوعه.

ابن سلول

ارتبطت حركة المنافقين باسم عبد الله بن أبيّ بن سلول، زعيم الخزرج، الذي أصبح رأسها ورمزها وانضوى إليه الموالون والمؤيدون، وبذا كانت الحركة امتدادا لزعامته وتعبيرا عن طموحه السياسي. ولقد وقع حدثُ الهجرة في ظرف حاسم ودقيق بالنسبة لابن سلول، وهو ظرف يخبرنا ابن إسحاق عنه وعما ترتّب عليه قائلا: «فأما عبد الله بن أبيّ فكان قومه قد نظموا له الخَرز ليتوّجوه ثم يملّكوه عليهم، فجاءهم الله تعالى برسوله ... وهم على ذلك. فلما انصرف قومه عنه إلى الإسلام ضَغِن [حَقَد]، ورأى أن رسول الله ... قد استلبه مُلْكا. فلما رأى قومه قد أبوا إلا الإسلام دخل فيه كارها مُصِرّا على نفاق وضِغْن.»[1] وما يقوله ابن إسحاق لا يفيدنا في معرفة دوافع ابن سلول فحسب وإنما يساعدنا أيضا على إدراك طبيعة الحركة التي قادها إذ كانت حركة سياسية في المقام الأول. وما نقوله لا ينفي بالطبع وجود دوافع واعتبارات

(1) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 584–585.

أخري مثل الاعتبار الديني، إذ من المعقول أن نفترض أن ما حرّك بعض المنافقين كان بالدرجة الأولى ولاؤهم لوثنيتهم. إلا أن الاعتبار السياسي الذي ارتبط بطموح ابن سلول كان على ما يبدو هو الاعتبار الحاسم الذي شكّل طبيعة حركته ووسمها بميسمه.

لم يعترف ابن سلول والمنافقون بسلطة محمد الدينية أو السياسية اعترافا حقيقيا وكانوا بلا شكّ يتمنون سنوح ظرف يتيح لهم الانقلاب عليها والعودة لما ألفوه، إلا أنهم كانوا يسايرون مقتضيات واقع ما بعد الهجرة ويتظاهرون بقبول هذه السلطة الجديدة. ولم يكن النفاق بالموقف الغريب غير المألوف، وكان الكثيرون من الموسومين بالنفاق أشخاصا معروفين حفظ لنا الرواة أسماء بعضهم ونتفا من أخبارهم،[2] وهو أمر متوقّع في مجتمع قَبَلي متداخل كمجتمع المدينة وفضاء محدود كفضائها.

كان واقع ما بعد الهجرة، كما رأينا، واقعا تخلخلت فيه البنية السياسية القديمة وبدأت في التصدّع وصعدت فيه سلطة محمد والمهاجرين وحلفائه من الأنصار. وكان صعود سلطة محمد هو ما أفرز ظاهرة النفاق لأنه تلازم مع قهر المسلمين لمعارضيهم. والقرآن يصف واقع النفاق هذا ويمسّ ما يكمن خلفه من خوف وتَقِيّة في قوله: «إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسولُ الله والله يعلم إنك لرسولُه والله يشهد إن المنافقين لكاذبون. اتخذوا أيمانَهم جُنَّةً فصدّوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون» (63:1–2 ، المنافقون). والكلمة ذات الدلالة الخاصة هنا هي كلمة «جُنَّة» التي تقدّم لنا صورتها المجازية تلخيصا دقيقا لوضع المنافقين أو بالأحرى مأزقهم. ولقد كان المعنى الذي عبّرت عنه الصورة المجازية واضحا للمفسرين الذين قالوا في تفسير كلمة «جُنَّة» إنها: «سترة يستترون بها كما يستتر المستجنّ بجنته في حرب وقتال، فيمنعون بها أنفسهم وذراريهم وأموالهم، ويدفعون بها عنها.»[3] وهكذا فإن خوف المنافقين على أسرهم ومالهم من اعتداء المسلمين هو ما حدا بهم للتظاهر بالإسلام وتبنّي موقف النفاق.

إلا أن ظاهرة النفاق كان لها جانب آخر أسبغ عليها تعقيدا خاصا. لقد أدّى

---

(2) انظر المصدر السابق، ج 2، ص 519–529.

(3) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 101.

النفاق لإفراز وضع جديد له أعرافه وقواعده التي فرضت نفسها على محمد والمسلمين أيضا، وهو واقع من الممكن أن نصفه بواقع «نفاق عام». في ظل واقع النفاق العام هذا أصبح الكلُّ، المنافقون والمسلمون، أسرى ظاهرة النفاق وقواعدها. ففي مقابل تظاهر المنافقين بقبول سلطة محمد وقبول الإسلام كان لابد لمحمد والمسلمين من الاعتراف الظاهري بإسلام المنافقين وعدم الاعتداء عليهم. ونلمح في الآية 142:4 من سورة النساء طرفا من واقع النفاق العام هذا عندما نقرأ: «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعُهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كُسالى يُرآؤون الناسَ ولا يذكرون الله إلا قليلا». ويقول الطبري في تفسير هذه الآية: «إن المنافقين يخادعون الله باحرازهم بنفاقهم دماءهم وأموالهم، والله خادعهم بما حكم فيهم من منع دمائهم بما أظهروا بألسنتهم من الإيمان، مع علمه بباطن ضمائرهم، واعتقادهم الكفر، استدراجاً منه لهم في الدنيا حتى يلقوه في الآخرة، فيوردهم بما استبطنوا من الكفر نار جهنم»، ثم يضيف في تفسير الجزئية المتعلقة بالصلاة: «فهم إذا قاموا إلى الصلاة التي هي من الفرائض الظاهرة، قاموا كسالى إليها، رياءً للمؤمنين، ليحسبوهم منهم وليسوا منهم؛ لأنهم غير معتقدي فرضها ووجوبها عليهم، فهم في قيامهم إليها كسالى.»[4]

كان واقعُ النفاق العام هذا مرآة لواقع التوازنات السائدة حينها، وكان بهذه الصفة واقعَ تعايشٍ متوتّر عَكَسَ إدراكَ كلٍّ من الطرفين لحدود سلطته، إذ كان من الواضح لابن سلول أن سلطة محمد قد نمت منذ هجرته نموا متعاظما وأن من الأدعى له أن يحترس. وبالمثل كان من الواضح لمحمد أن ابن سلول رجل ذو نفوذ ولابد من الاحتراز منه. وهو واقع إن تَعايَشَ معه محمد كواقع سياسي يومي إلا أنه رفضه وأدانه على مستوى الموقف القرآني، وهكذا ظلّ القرآن دائم الهجوم على المنافقين ودائم الذمّ والتهديد والوعيد لهم.

واستندت سلطة ابن سلول بالدرجة الأولى على من ظلوا موالين له من الخزرج إلا أن حركته ضمّت أيضا عناصر من الأوس كما ضمّت عناصر من يهود بني قينقاع الذين كانوا حلفاء الخزرج. ولقد تعرّضنا في الفصل الخامس لما حدث لبني قينقاع ولتدخّل ابن سلول الحازم لإنقاذهم. ومن الواضح أن موقف ابن سلول الحازم هذا

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 332–333.

استند من ناحية على حساباته السياسية إذ أن المساس بحلفائه يمسه أيضا. إلا أن موقفه عكس من ناحية أخرى صلابته في التمسك بقيمة سلوكية هامة، وهي قيمة مبادلة الحلفاء إخلاصا بإخلاص وخاصة عندما تدور عليهم الدوائر. لقد كان من السهل على ابن سلول أن يتخلّى عن حلفاء الأمس وينحاز لمحمد وهو صاحب القوة الصاعدة التي بدأت تفرض هيمنتها، إلا أنه لم يفعل ذلك. وتظهر طبيعة موقف ابن سلول واضحة عندما نقارنه بموقف زعيم خزرجي آخر كان بمنزلة ابن سلول من بني قينقاع في الحلف وهو عُبادة بن الصامت. انحاز عبادة لمحمد انحيازا تاما وتبرّأ من حلفه وكافأه محمد بأن كلّفه بالإشراف على إجلاء بني قينقاع وانتزاع أملاكهم. وعندما لامه ابن سلول على موقفه وذكّره بيد بني قينقاع عنده ومواطن بلائهم، ردّ عليه عبادة قائلا: «تغيّرت القلوب ومحا الإسلام العهود.»[5]

انطبعت العلاقة بين محمد وابن سلول في الغالب بالتوتّر والعداء. ولعل من أبرز المشاهد التي تكشف عن عمق هذا التوتر والعداء ما حكاه ابن إسحاق قائلا:

> ركب رسول الله ... إلى سَعْد بن عُبادة يعوده من شكوٍ أصابه ... فمرّ بعبد الله بن أبيّ ... وحوله رجال من قومه، فلما رآه رسول الله ... تَذَمم [استنكف واستحيا] من أن يجاوزه حتى ينزل، فنزل فسلّم ثم جلس قليلا فتلا القرآن ودعا إلى الله ... وذكر بالله وحذّر، وبشّر وأنذر ... وهو زامٌّ [ساكت] لا يتكلم، حتى إذا فرغ رسول الله ... من مقالته قال: يا هذا إنه لا أحسن من حديثك هذا، إن كان حقّا فاجلس في بيتك فمن جاءك له فحدّثه إيّاه، ومن لم يأتك فلا تَغُتَّه [تثقل عليه] به، ولا تأته في مجلسه بما يَكْره منه ...[6]

وصراحة ابن سلول هذه في التعبير عن استهجانه لما اعتبره انتهاكا لفضائه الخاص أغضبت محمدا، وهو غضب رآه سَعْدُ بن عُبادة على وجهه عندما دخل عليه، وعندما علم سعدٌ السبب جَهَدَ في تسكين محمد وتهدئته وتذكيره بمبعث ضِغْن ابن سلول الذي يرى أنه سُلِب مُلْكا.[7]

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 179.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 587.

(7) المصدر السابق، ج 2، ص 588.

وفضاء ابن سلول الخاص هذا كان مبعث همّ وقلق لمحمد اهتمّ برصده مثلما اهتم برصد حركات وسكنات سائر أعدائه. ونرى نموذجا من نماذج اختراق فضاء ابن سلول فيما يورده الطبري في مَعْرِض تفسيره لآية سورة المنافقون التي تقول: «وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسولُ الله لووا رُءُوسَهُم ورأيتهم يَصُدُّون وهم مستكبرون» (5:63). يروي قتادة أن هذه الآية: «أنزلت في عبد الله بن أبيّ، وذلك أن غلاما من قرابته انطلق إلى رسول الله ... فحدّثه بحديث عنه وأمر شديد، فدعاه رسول الله ... ، فإذا هو يحلف ويتبرأ من ذلك، وأقبلت الأنصار على ذلك الغلام، فلاموه وعَذَلوه، وقيل لعبد الله: لو أتيت رسول الله ... فجعل يلوي رأسه، أي لست فاعلا، وكذب عليّ، فأنزل الله ما تسمعون.»[8]

ورصدُ محمد لما كان يقوله ابن سلول وباقي المنافقين جعلهم يوجهون لمحمد تهمة أنه «أذن»، بمعنى أنه يسمع من كلِّ من هبّ إليه ودبّ ويصدّقه، وهو اتهام وصل بدوره لمحمد وذكره القرآن في آية سورة التوبة التي تقول: «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أُذُنٌ قل أُذُنُ خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمةٌ للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسولَ الله لهم عذاب أليم» (61:9).

ولقد استغل ابن سلول انقسام مجتمع المسلمين إلى مهاجرين وأنصار وما نتج عن هذا الانقسام من تراتبية أحس الأنصار بموجبها أنهم أصحاب فضل على المهاجرين (والإسلام). ويبدو أن ابن سلول اهتبل في موقف من المواقف فرصة للنيل من المهاجرين وتأليب الأنصار عليهم، وهو موقف أشارت له آيتا سورة المنافقون اللتان تقولان: «هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضّوا ولله خزائن السموات والأرض ولكن المنافقين لا يفقهون. يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليُخرجنّ الأعزُّ منها الأذلَّ ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» (7:63–8). وما يرويه ابن إسحاق عن ذلك الموقف يعطينا صورة حية عن عمق التوترات في مجتمع المسلمين الأوائل. ففي العام السادس للهجرة غزا محمدٌ بني المصطلق الذين لقيهم على ماء لهم. وعقب هزيمة بني المصطلق تنازع المهاجرون والأنصار على الماء وهم يستقون منه، الأمر الذي أغضب ابن سلول فقال:

(8) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 104.

«أو قد فعلوها، قد نافرونا وكاثرونا في بلادنا، والله ما أعدّنا وجلابيب[9] قريش إلا كما قال الأول: سمّن كلبك يأكلك، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعز منها الأذل.» ويواصل ابن إسحاق رواية خبره قائلا: «ثم أقبل على من حضر من قومه، فقال لهم: هذا ما فعلتم بأنفسكم، أحلَلْتموهم بلادكم، وقاسمتموهم أموالكم، أما والله لو أمسكتم عنهم ما بأيديكم لتحولوا إلى غير داركم. فسمع بذلك زيد بن أرقم، فمشى به إلى رسول الله ... ، وذلك عند فراغ رسول الله ... من عدوه، فأخبره الخبر، وعنده عمر بن الخطاب، فقال: مُرْ به عبّادة بن بشر فليقتله، فقال له رسول الله ... : فكيف يا عمر إذا تحدّث الناس أن محمدا يقتل أصحابه ... » ويروي ابن إسحاق أن أسيد بن حُضير قال لمحمد عندما شكا له ما قاله ابن سلول: «فأنت يا رسول الله والله تخرجه منها إن شئت، هو والله الذليل وأنت العزيز؛ ثم قال: يارسول الله، ارفق به، فوالله لقد جاءنا الله بك، وإن قومه لينظمون له الخَرز ليتوجوه، فإنه ليرى أنك قد استلبته ملكا.»[10]

ويمكننا أن نستنتج على ضوء المادة الخبرية أن الموقف بعد غزوة بني المصطلق كان عصيبا وأن ما حدث بين المهاجرين والأنصار أنذر بانفجار عمد محمد لتجنبه بأن أمر بسير جيشه في الحال: «ثم مشى ... بالناس يومَهم ذلك حتى أمسى، وليلتهم حتى أصبح، وصدر يومهم ذلك حتى آذتهم الشمسُ، ثم نزل بالناس، فلم يلبثوا أن وجدوا مسّ الأرض فوقعوا نياما، وإنما فعل ذلك ... ليشغل الناسَ عن الحديث الذي كان بالأمس، من حديث عبد الله بن أبي.»[11]

ووجد محمد نفسه تحت ضغط رأيين، رأي متشدّد عكسه موقف عمر (وربما آخرون) يرى قتل ابن سلول، ورأي متسامح عكسه ابن حضير (وعلى الأرجح آخرون) يرى ضرورة الرفق به. ولكن هل اتخذ محمد قراره في الحال أم هل استغرق الأمر بعض الوقت قبل أن يتخذ قراره؟ ينقل ابن إسحاق خبرا فحواه أن عبدَالله ابنَ ابنِ سلول

(9) يقول محررو السيرة في شرحهم لهذه الكلمة: «جلابيب قريش: لقب من كان أسلم من المهاجرين، لقّبهم بذلك المشركون، أصل الجلابيب: الأزر الغلاظ، كانوا يلتحمون بها، فلقبوهم بذلك.»

(10) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 291—291.

(11) المصدر السابق، ج 3، ص 292.

جاء لمحمد وقال له: «بلغني أنك تريد قتل عبد الله بن أبيّ فيما بلغك عنه، فإن كنت لابد فاعلا فمُرني به، فأنا أحمل إليك رأسه، فوالله لقد علمت الخزرج ما كان لها من رجل أبرَّ بوالده مني، وإني أخشى أن تأمر به غيري فيقتله، فلا تدعني نفسي أنظر إلى قاتل عبد الله بن أبيّ يمشي في الناس، فأقتله فأقتلَ رجلا مؤمنا بكافر، فأدخل النار؛ فقال رسول الله ... بل نترفّق به، ونحسن صحبته ما بقي معنا.»[12] إن هذا الخبر يوحي أن محمدا لم يتخذ قراره في الحال مما سمح لعبد الله الابن أن يذهب لمحمد بعرضه. ورغم استبعادنا لصحة الخبر عما عرضه عبد الله الابن إذ أن الأخبار تواترت عن برّه بأبيه ونستبعد أن يبلغ ولاؤه لمحمد درجة استعداده لقتل أبيه (الأمر الذي لا يمكن أن يعكسه الأخباريون)،[13] إلا أننا لا نستبعد أن محمدا لم يصل لقراره في الحال وإنما استمع لآراء مستشاريه ووازن بين الأمرين قبل أن ينحاز لرأي المتسامحين.

وهنالك احتمال وارد وهو أن حلفاء محمد من الخزرج، والذين ربما قدّروا دقّة موقف الخزرج وما يعرضّهم له موقف ابن سلول من حرج، ربما ضمنوا لمحمد أنهم سيكفونه شرّ ابن سلول وسيعملون على عزله وسط قومه. وهذا الاحتمال نستنتجه استنتاجا «بَعْديا» من قراءة الخبر الذي يرويه ابن إسحاق قائلا: «وجعل بعد ذلك إذا

(12) المصدر السابق، ج 3، ص 293.

(13) هذا الخبر عن عرض عبد الله الابن قتل أبيه يحوله أخباريون آخرون لخبر يقترب اقترابا على قاب قوسين من قتل الأب. يروي الطبري في مَعْرِض تفسيره لآيتي سورة المنافقون خبرا منسوبا لابن زيد يحكي فيه عن التنازع على الماء ومقالة ابن سلول واقتراح عمر بقتله ورفض محمد لذلك ثم استدعائه لعبد الله الابن: « ... فقال: 'ألا ترى ما يقول أبوك؟' قال: وما يقول بأبي أنت وأمي؟ قال: 'يقول لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزُّ منها الأذلَّ'، فقال: فقد صدق والله يا رسول الله، أنت والله الأعزُّ وهو الأذلُّ، أما والله لقد قَدِمتَ المدينة يا رسول الله، وإن أهل يثرب ليعلمون ما بها أحد أبرّ مني، ولئن كان يرضى الله ورسوله أن آتيهما برأسه لآتينَّهما به، فقال رسول الله ... : 'لا'. فلما قدموا المدينة، قام عبدُ الله بن عبد الله بن أُبي على بابها بالسيف لأبيه، ثم قال: أنت القائل: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزّ منها الأذلّ، أما والله لتعرفنّ العزّة لك أو لرسول الله، والله لا يأويك ظله، ولا تأويه أبداً إلا بإذن من الله ورسوله، فقال: يا للخزرج ابني يمنعني بيتي، يا للخزرج ابني يمنعني بيتي، فقال: والله لا تأويه أبداً إلا بإذن منه. فاجتمع إليه رجال فكلموه، فقال: والله لا يدخله إلا بإذن من الله ورسوله، فأتوا النبيّ ... فأخبروه، فقال: 'اذهبوا إليه فقولوا له خَلِّه ومسكنَه'، فأتوه، فقال: أما إذا جاء أمر النبي ... فنعم'» الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 107–108.

أحدث الحدثَ كان قومه هم الذين يعاتبونه ويأخذونه ويعنفونه، فقال رسول الله ... لعمر بن الخطاب، حين بلغه ذلك من شأنهم: كيف ترى يا عمر، أما والله لو قتلته يوم قلت لى اقْتُله، لأُرعِدت له آنُفٌ، لو أمرتها اليوم بقتله لقتلته ... »[14]

إلا أن محاولة محمد عزل ابن سلول لم تثنِ ابن سلول عن الكيد له. ورغم أن ابن سلول فشل في تأليب الأنصار على المهاجرين بعد غزوة بني المصطلق إلا أن الغزوة قدّمت له من حيث لا يحتسب فرصة ذهبية لإيقاع أذى من نوع آخر بمحمد، وهو أذى ما عرف بحديث الإفك.

والتفاصيل التي أثبتها الأخباريون عن حديث الإفك منسوبة لعائشة التي كانت في قلب الحدث. كان محمد قد خرج بعائشة في غزوة بني المصطلق بعد أن أقرع بين نسائه وخرج سهمُها. وعندما قفل الجيش راجعا بات قريبا من المدينة، وتخلّفت عائشة عندما خرجت لبعض حاجتها وافتقدت عِقْدا. وعندما ارتحل الجيش لم ينتبه من احتملوا هودجها أنها لم تكن بداخله. وعادت عائشة لتجد المعسكر خاليا ولم تملك إلا أن تتلفّف بجلبابها وتضّجع مكانها في انتظار أن تُفْتَقَد. وبينما هي في اضّجاعها مرّ بها صفوان بن المعطّل السُّلَمي وأركبها بعيره. ودخل ابن المعطّل المدينة صباحا وهو يقود بعيره وعليه عائشة. وما لبثت أن انطلقت الشائعات. وكان ذلك بداية حديث الإفك.

ولاشك أن فترة حديث الإفك كانت فترة أزمة عصيبة في حياة محمد، وما ترويه عائشة يدلّ على أنه كان محتارا في أمره وأن الشكّ كان يعصف بعقله. فحسب عائشة استشار محمدٌ أصحابَه، وتقول وهي تروي خبر استشارته لأسامة بن زيد وعلي بن أبي طالب: «فأما أسامة فأثنى عليَّ خيرا ... وقال: يارسول الله، أهلك ولا نعلم منهم إلا خيرا، وهذا الكذب والباطل؛ وأما عليّ فإنه قال: يا رسول الله إن النساء لكثير، وإنك لقادر على أن تستخلف.» وأشار عليّ أيضا على محمد أن يسأل بُريرة، جارية عائشة. ويبدو أن عليّا قصد إرعاب بُريرة وتخويفها حتى تَصْدُقَ محمدا إذ أنه، حسب رواية عائشة، قام إليها «فضربها ضربا شديدا.» وقالت بُريرة: «والله ما أعلم إلا خيرا، وما كنت أَعِيب على عائشة شيئا، إلا أني كنت أعجن عجني، فآمرها أن تحفظه، فتنام

(14) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 293.

عنه، فتأتي الشاة فتأكله.»[15] وينعكس الشكّ الذي كان يساور محمدا فيما تحكيه من قوله لها: «يا عائشة، إنه قد كان ما بلغك من قول الناس، فاتقي الله، وإن كنت قد قارفت سوءا مما يقول الناس فتوبي إلى الله، فإن الله يقبل التوبة عن عباده.»[16]

وفي واقع الأمر فإن حديث الإفك لم يكن مجرد أمر شخصي يخصّ محمدا ودائرة أهل بيته، وإنما كان أيضا أمرا له بعده العام والسياسي. فالتشكيك في سمعة عائشة كان قمينا بأن يمسّ سلطة محمد ويقلّل من وزنها وقدسيتها. وكان دور ابن سلول في كلّ هذا واضحا، وهو ما تؤكد عليه عائشة قائلة: «وكان كُبْر [الإثم ومعظم الشيء] ذلك عند عبد الله بن أبي بن سلول في رجال من الخزرج ... »[17]

ويُبْرِز خبرُ عائشة كيف أن حديث الإفك هدّد بنشوب التحام بين الأوس والخزرج. تقول عائشة بشأن ذلك: «وقد قام رسولُ الله ... في الناس يخطبهم ولا أعلم بذلك ... ثم قال: أيها الناس، ما بال رجال يؤذونني في أهلي، ويقولون عليهم غير الحقّ، والله ما علمت منهم إلا خيرا، ويقولون ذلك لرجل والله ما علمت منه إلا خيرا، وما يدخل بيتا من بيوتي إلا وهو معي»، وتواصل خبرها قائلة: « فلما قال رسول الله ... تلك المقالة، قال أسيد بن حضير: يا رسول الله، إن يكونوا من الأوس نَكْفكهم، وإن يكونوا من إخواننا من الخزرج، فمُرنا بأمرك، فوالله إنهم لأهل أن تُضرب أعناقهم؛ قالت: فقام سَعْد بن عُبادة، وكان قبل ذلك يُرَى رجلا صالحا، فقال: كذبت لعَمْر الله، لا نضرب أعناقهم، أما والله ما قلتَ هذه المقالة إلا أنك قد عرفت أنهم من الخزرج ولو كانوا من قومك ما قلت هذا، فقال أسيد: كذبت لعَمر الله، ولكنك منافق تجادل عن المنافقين؛ قالت: وتساور الناس [قام بعضهم إلى بعض]، حتى كاد يكون بين هذين الحيين من الأوس والخزرج شرّ. ونزل رسول الله ... فدخل عليّ.»[18]

كان من الواضح أن حديث الإفك قد بدأ ينخُر في نسيج مجتمع المدينة وكان لابد من وضع حدّ للأمر، وهذا هو ما لبث أن حدث عندما أعلن القرآن براءة عائشة.

---

(15) المصدر السابق، ج 3، ص 301.

(16) المصدر السابق، ج 3، ص 301.

(17) المصدر السابق، ج 3، ص 300.

(18) المصدر السابق، ج 3، ص 300–301.

ولقد عبّرت عائشة عن فرط دهشتها عندما اصبح حديث الإفك حدثا قرآنيا، وقالت: «وأيم الله لأنا كنت أحقر في نفسي، وأصغر شأنا من أن يُنزل الله فيّ قرآنا يُقرأ به في المساجد، ويُصَلى به، ولكني قد كنت أرجو أن يرى رسول الله ... في نومه شيئا يكذّب به الله عني، لما يعلم من براءتي، أو يُخبر خبرا؛ فأما قرآن يَنزل فيّ، فوالله لنفسي كانت أحقر عندي من ذلك.»[19] وهكذا أعلن القرآن: «إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرّا لكم بل هو خير لكم لكل امريء منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولّى كِبْره منهم له عذاب عظيم» (11:24 ، النور).

ولقد ركّز الأخباريون في حديثهم عن عصبة حديث الإفك على أربعة أشخاص هم ابن سلول وحسان بن ثابت ومِسْطَح بن أثاثة وحَمْنة بنت جحش. وكان من الطبيعي أن يهتم الأخباريون بهوية من تشير له الآية بقولها: «والذي تولّى كِبْره منهم». وينسب الأخباريون بشأن ذلك روايتين متعارضتين لعائشة: رواية تقول إن الإشارة لحسان بن ثابت (الذي ذهب بصره في أخريات أيامه فقرأ البعض في ذلك تحقيقا لوعيد الآية بالعذاب العظيم)، ورواية تؤكد أن الإشارة لابن سلول الذي قالت إنه كان يجمع الناس في بيته والذي قال عنه ابن زيد إنه: «هو الذي ابتدأ هذا الكلام، وقال: امرأة نبيكم باتت مع رجل حتى أصبحت ثم جاء يقود بها.»[20] وعند الموازنة بين الرأيين يقول الطبري: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: الذي تولى كِبْره من عصبة الإفك كان عبد الله بن أبي، وذلك أنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير، أن الذي بدأ بذكر الإفك، وكان يجمع أهله ويحدّثهم عبد الله بن أبي بن سلول ... »[21] وفي تقديرنا أن ما ذهب إليه الطبري هو الرأي الأرجح.

وتذكر عائشة أن محمدا خرج إلى الناس وخطبهم وتلا عليهم آيات براءتها وإدانة من خاضوا في أمر الإفك وأنه: «أمر بمِسطح بن أثاثة، وحسان بن ثابت، وحَمنة بنت جحش ... فضُربوا حدَّهم.»[22] ورغم ما بدا من إدانة قرآنية موجّهة ضد ابن سلول

---

(19) المصدر السابق، ج 3، ص 301.

(20) الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 278.

(21) المصدر السابق، ج 9، ص 278.

(22) ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 293.

إلا أن محمدا لم يُقِمْ حد القذف عليه.[23]

ورغم عداء ابن سلول لمحمد إلا أنّ ذلك لم يمنعه من أن يمحَضه النصح الخالص، ولقد رأينا مثالا على ذلك في الفصل الخامس وكيف أنه أشار على محمد عندما استشار المسلمين قبل غزوة أُحُد بالاعتصام بالمدينة. ولقد أشرنا كيف أن رأيّ الذين أرادوا الخروج ومواجهة القرشيين انتصر، وكيف أن ابن سلول ما لبث أن انسلخ وعاد بثلث الجيش للمدينة. ويحكي الرواة أنه عندما بلغ ابنَ سلول خبرُ هزيمة محمد: «سُرّ ... وأظهر الشماتة وقال: عصاني وأطاع مَن لا رأيَّ له.»[24]

ولقد نبّهنا إلى أن انخذال ابن سلول برجاله في أُحُد ربما أنقذ المدينة في واقع الأمر من اكتساح القرشيين إذ أنهم لم يتجرأوا على الهجوم عليها خوفا من كرّ ابن سلول عليهم، وخاصة أن من المحتمل أن عيونهم قد نقلوا لهم ما قاله في نصيحته لمحمد. وعلى الأرجح أن سبب انخذال ابن سلول، وهو الرجل الحازم بعيد النظر، كان هو عين هذا التحسّب الاستراتيجي، أي انكشاف المدينة للقرشيين في حالة هزيمة المسلمين. وإن صحّ أنه قد انخذل بثلث الناس، وهي نسبة كبيرة، فلابد من أنه قد قدّم لمن انضموا له حجة قوية تطغى على إغراء الحصول على الغنائم والأسلاب.

وتربط المصادر ابن سلول بانخذال آخر، وهو انخذاله بجيشه في عام 9/ 630 عندما خرج محمد لتبوك لقتال الروم وحلفائهم من العرب.

يروي الأخباريون أن ابن سلول: «أقبل ... بعسكره ... معه حلفاؤه من اليهود والمنافقين ممن اجتمع إليه، فكان يقال: ليس عسكر ابن أبيّ بأقل العسكرين.»[25] إلا أن ابن سلول ما لبث أن انسحب ولم ينضم للغزوة، ويحكي الأخباريون أنه: «تخلّف ... عن رسول الله ... فيمن تخلّف من المنافقين، وقال: يغزو محمد بني الأصفر، مع جهد الحال والحر والبلد البعيد، إلى ما لا قبل له به! يحسب محمد أن

---

(23) حاول البعض إضافة اسم ابن سلول لقائمة من أقيم عليهم الحد، وهي محاولة ردّ عليها ابن عبد البر مفنّدا بقوله إن: «عبد الله بن أبي بن سلول لم يكن ممن يُسْتَر جلدُه عن الجميع لو جُلد.» الاستيعاب، ج 4، ص 1884. ولعلّ عدم إقامة الحد على ابن سلول وإقامته على حسان هو ما حدا بالبعض أن يقولوا إن آية سورة النور تشير لحسان عندما تتحدث عمّن: «تولّى كِبْره منهم».

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 219.

(25) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 995.

قتال بني الأصفر اللعب؟ ونافق معه من هو على مثل رأيه، ثم قال ابن أبي: والله لكأني أنظر أصحابه غدا مقرَّنين في الحبال! إرجافا برسول الله وأصحابه.»(26)

إلا أن هذه الصورة التي يقدمها الأخباريون صورة مضطربة ولا تصمد للتمحيص. فإن كان ابن سلول يعتقد حقّا أن الظرف غير موات للخروج، كما اعتقد الكثيرون ممن عارضوا الغزوة، فإن هذا الاعتبار لم يطرأ على الموقف فجأة وإنما كان ماثلا منذ البداية. وعندما نضع في اعتبارنا أن ابن سلول مات في غضون أسابيع بعد عودة محمد من تبوك فمن الممكن أن نستنتج أن تخلفه كان على الأرجح بسبب أحواله الصحية. وما يقوّي هذا الترجيح في نظرنا عدم وجود دليل على مقاطعة كل المنافقين للغزوة إذ أن المصادر تحكي عن خروج بعض الموسومين بالنفاق إلى تبوك بل وتتهم بعضهم بمحاولة قتل محمد كما سنرى.

دعنا ننظر الآن لموقف محمد من موت ابن سلول والأخبار المتصلة به. تخبرنا المصادر أن مرض ابن سلول كان عشرين ليلة وأن محمدا كان يعوده فيها: «فلما كان اليوم الذي مات فيه دخل عليه رسول الله ... وهو يجود بنفسه، فقال: قد نهيتك عن حبِّ اليهود. فقال عبد الله بن أبيّ: أبغَضهم سعد بن زُرارة فما نفعه. ثم قال ابن أبيّ: يا رسول الله، ليس بحين عتاب! هو الموت، فإن متُّ فاحضر غُسْلي وأعطني قميصك أُكفَّن فيه. فأعطاه الأعلى — وكان عليه قميصان — فقال: الذي يلي جلدك. فنزع قميصه الذي يلي جلده فأعطاه، ثم قال: صلِّ عليّ واستغفر لي!»(27) نرى في هذا الخبر صورتين متضاربتين لابن سلول، صورة ابن سلول الذي ظلّ متمسكا بموقفه عندما يعاتبه محمد على حبه لليهود (وهي مسألة غريبة لا نرى علاقتها بالموقف ونراها محاولة لتحاشي الخوض في المسألة الشائكة الكبرى وهي عدم إيمان ابن سلول بنبوة محمد) وصورة ابن سلول الذي يبرزه الأخباريون وهو يلتمس صلاة محمد عليه واستغفاره.

ولقد نقل الرواة خبر موت ابن سلول وجنازته ودفنه بتفصيل ملحوظ مما يدلّ على أن موته كان حدثا مشهودا اهتزّت له المدينة وانطبع في ذاكرة الكثيرين. ومن

---

(26) المصدر السابق، ج 3، ص 995–996.

(27) المصدر السابق، ج 3، ص 1057.

الأخبار التي نقرأها ما روته أم عُمارة التي نلمس في تضاعيف خبرها الوقع الجسيم لموت ابن سلول ودرجة انفعال الناس به. تقول أم عُمارة: «شهدنا مأتم ابن أبي، فلم تتخلف امرأة من الأوس والخزرج وإلا أتت ابنته جميلة بنت عبد الله بن أبيّ، وهي تقول: واجبلاه ـــ ما ينهاها أحد ولا يُعَيِّب عليها ـــ واجبلاه! وارُكناه!»[28]

يؤكّد الواقدي الخبرَ الذي يقول إن محمدا حضر غُسْل ابن سلول وكَفْنَه وصلى عليه. والواقدي يؤكّد هذا الخبر وينحاز له في معارضة خبر آخر منسوب لجابر بن عبد الله يقول فيه: «جاء رسول الله ... بعد موت ابن أبيّ إلى قبره، فأمر به فأُخرج، فكشف من وجهه ونفث عليه من ريقه، وأسنده إلى ركبتيه وألبسه قميصه ... الذي يلي جلده.»[29]

ويحكي الواقدي عن لحظة صلاة محمد على ابن سلول والتوتر الذي أحاط بها قائلا:

> ... ثم حُمل إلى موضع الجنائز فتقدّم رسول الله ... ليصلي عليه، فلما قام وثب إليه عمر بن الخطاب ... فقال: يارسول الله، أتصلي على ابن أبيّ وقد قال يوم كذا كذا ويوم كذا كذا؟ فعدّ عليه قوله. فتبسّم النبي ... وقال: أخّر عني يا عمر! فلما أكثر عليه عمر قال: إني قد خيّرت فاخترتُ، ولو أعلم أني إذا زدتُ على السبعين غُفر له زدت عليها، وهو قوله عزّ وجلّ: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم» (80:9 التوبة). فيقال إنه قال: سأزيد على السبعين. فصلّى رسول الله ... ثم انصرف، فلم يكن إلا يسيرا حتى نزلت هذه الآيات من «براءة»: «ولا تصلِّ على أحد منهم

---

(28) المصدر السابق، ج 3، ص 1058. يعكس قول أم عُمارة: «ما ينهاها أحد ولا يُعَيِّب عليها» وعيها الإسلامي، إذ أن محمدا كان يكره النياحة على الميت ونهى عنها، وهو موقف عكسته مادة الحديث، كما عكسته أيضا السيرة في خبر منسوب لعائشة ينفعل فيه محمد انفعالا غاضبا بإزاء نياحة النساء، وتقول فيه: «لما أتى نعي جعفر [بن أبي طالب] عرفنا في وجه رسول الله ... الحزن. قالت: فدخل عليه رجل فقال: يا رسول الله، إن النساء عنَّيْننا وفتنَّنا، قال: فارجع إليهن فأسكتهن. قالت: فذهب ثم رجع، فقال له مثل ذلك ... قالت: قال: فاذهب فأسكتهن، فإن أبين فاحث في أفواههن التراب ... » ابن هشام، السيرة، ج 4، ص 381.

(29) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1057.

مات أبدا ولا تَقُم على قبره» (84:9 التوبة). ويقال إنه لم تزُل قدماه بعد دفنه حتى نزلت عليه هذه الآية.[30]

أما اللحظة الهامة الأخرى الحافلة بالتوتر التي يحكي عنها الواقدي فهي لحظة دفن ابن سلول. ينقل الواقدي الخبر الذي يرويه عمرو بن أمية الضَّمري والذي يقول فيه: «لقد جَهِدنا أن ندنو من سريره فما نقدر عليه، قد غلب عليه هؤلاء المنافقون وكانوا قد أظهروا الإسلام، وهم على النفاق ... فلما وقفوا على حفرته وارتفعت الأصوات، ورسول الله ... واقف يلحظهم، ازدحموا على النزول في حفرته وارتفعت الأصوات حتى أُصيب أنف داعس [أحد المنافقين]، وجعل عُبادة بن الصامت يذبّهم ويقول: اخفضوا أصواتكم عند رسول الله! حتى أُصيب أنف داعس فسال الدم، وكان يريد أن ينزل في حفرته، فنُحّى ونزل رجال من قومه، أهل فضل وإسلام ... فنزل في حفرته ابنه عبد الله، وسعد بن عُبادة بن الصامت، وأوس بن خَوْلي حتى سُوّى عليه، وإن عِلْية أصحاب النبي ... والأكابر من الأوس والخزرج يُدلونه في اللحد، وهم قيام مع النبي ... » ويضيف الواقدي لخبر الضَّمري: «وزعم مُجَمِّع بن جارية أنه رأى رسول الله ... يُدليه بيديه إليهم.»[31]

من الضروري أن نتساءل ونحن نقرأ هذه المادة، التي نميل لموثوقيتها التاريخية، عن دوافع محمد التي أملت عليه موقفه من حرص على الصلاة على ابن سلول وحرص على حضور دفنه، وخاصة وأن كلا من الرجلين كان ينطوي على عداء عميق للآخر. لاشك أن محمدا كان يعلم ما قاله له عمرُ عن ابن سلول ولم يكن يحتاج لمن

(30) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1057–1058. وصف بعض الأخباريين محاولة عمر منع محمد الصلاة على ابن سلول كالآتي: «فقام عمر بن الخطاب ... فأخذ بثوب النبي ... فقال: ابن سلول! أتصلي عليه، وقد نهاك الله أن تصلي عليه ... » وتقفز هذه الصورة لخبر آخر يحلّ فيه جبريلُ محل محمد ويصبح النهي نهيا قرآنيا، وهو الخبر المنسوب لأنس والذي يقول فيه إن: «رسول الله ... أراد أن يصلي على عبد الله بن أبي بن سلول، فأخذ جبريل ... بثوبه فقال ‹ولا تصل على أحد منهم أبدا ولا تقم على قبره›.» (الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 439 و ص 440 على التوالي). ولاشكّ أن الخبر الأخير قد وضعه من أرادوا التخلص من مفارقة الوضع العام وحرجها بادعاء أن محمدا لم يصلّ على ابن سلول أصلا.

(31) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1059.

يذكّره بذلك. إلا أن محمدا قرّر أن يصدع في تلك اللحظة الحرجة لاعتبار آخر أكبر من اعتبار ذاكرة العداء بينه وبين ابن سلول وأكبر من اعتبار ما تحضّه عليه آية سورة التوبة من عدم الاستغفار على المنافقين. كان محمد مدركا بلا شك أن الظرف الاستثنائي ربما يقتضي فعلا استثنائيا، ولقد خلق موت ابن سلول ظرفا استثنائيا إذ اهتزت المدينة للحدث كما أشرنا وطفحت مشاعر الكثيرين تقديرا لمكانته ووزنه الخاص. وفي تقديرنا أن محمدا قرر ضرورة «احتواء» الحدث وعدم السماح للمنافقين أن يحوّلوا موت حامل رايتهم ورمزهم الأكبر لتظاهرة تتيح لهم كسب تعاطف أهل المدينة وتعزل المسلمين. كان هذا، في تقديرنا، هو ما حدا بمحمد إلى الإصرار على الصلاة على ابن سلول، رغم معارضة عمر، وكان هذا أيضا هو سبب فظاظة المسلمين في تعاملهم مع المنافقين لمنعهم من النزول لِلَحد ابن سلول، تلك الفظاظة التي جسّدها الاعتداء على داعس إلى أن سال الدم من أنفه.

إلا أنه كانت ثمة مفارقة في الوضع العام، إذ أن موقف عمر كان في واقع الأمر هو الموقف الأصحّ بمقاييس الحكم القرآني المُعْلَن، وعكس على الأرجح مشاعر المؤمنين. وكان بالتالي لابد من تصحيح هذه المفارقة وهذا الشذوذ، وهكذا ما لبثت أن جاءت آية سورة التوبة بأمرها القاطع الصريح: «ولا تصلِّ على أحد منهم مات أبدا ولا تَقُم على قبره» (84:9). كانت هذه الآية، من ناحية، بمثابة إسدال الستار على موت ابن سلول وكانت، من ناحية أخرى، بمثابة عودة للموقف القرآني الأصلي بتشدّده وصرامته.

ذاكرة النفاق

كما قلنا، لم يكن المنافقون مؤمنين ولكنهم كانوا مسلمين إسلاما ظاهريا عصم دماءهم وأموالهم بإزاء عنف الإسلام واستباحته لدماء وأموال الكفّار. وبحكم إسلامهم هذا شارك المنافقون في غزوات المسلمين وبذا ساهموا في عنف دولة المدينة وهي تؤسس لسلطتها وتتوسّع. وهكذا ومثلما كانت غزوات دولة المدينة مصدر غُنم وسلب لباقي المسلمين فقد كانت أيضا مصدر غُنم وسلب للمنافقين.

وكما أشرنا أعلاه فإن النفاق لم يكن ظاهرة غريبة أو سرية تتخفّى عن الأعين تخفّيا تاما، وإنما كانت ظاهرة مألوفة عرف الناسُ الكثيرين ممن جسّدوها وحفظ الرواة بعض أسمائهم وشيئا من أخبارهم. ومما ساعد على حفظ أخبار المنافقين صداها

القرآني إذ أن القرآن كان لا ينفكّ يردّ على المنافقين في بعض المواقف.

ولقد اهتمّ ابن إسحاق بإثبات أسماء المنافقين المعروفين من الأوس ومن الخزرج ومن اليهود. ومن الذين ذكرهم جُلاس بن سُويد بن الصامت والذي يحكي أنه قال: «لئن كان هذا الرجل صادقا لنحن شرٌّ من الحُمُر[جمع حمار]».[32] ولقد نُقلت مقالة جُلاس هذه لمحمد مما اضطر جُلاسا لإنكار ما قاله، إلا أن القرآن، حسب المصادر، أدانه في آية سورة التوبة التي تقول: «يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهمّوا بما لم ينالوا وما نَقَمُوا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله فإن يتوبوا يك خيرا لهم وإن يتولّوا يعذبهم الله عذابا أليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير» (74:9). ويضيف ابن إسحاق: «فزعموا أنه تاب فحسُنت توبته، حتى عرف منه الخير والإسلام.»[33] وربما زعم الأخباريون هذا الزعم تحقيقا لجملة: « فإن يتوبوا يك خيرا لهم».

ولقد مرّت بنا أعلاه آية سورة التوبة التي تعكس اتهام المنافقين لمحمد أنه «أذن». وهذا الاتهام ارتبط عند بعض الأخباريين بشخص نَبْتل بن الحارث الذي يقول عنه ابن إسحاق: «وهو الذي قال له رسول الله ... — فيما بلغني — : من أحبّ أن ينظر إلى الشيطان، فلينظر إلى نبتل بن الحارث، وكان رجلا جسيما أذلم،[34] ثائر شعر الرأس، أحمر العينين، أسفع الخدين، وكان يأتي رسول الله ... يتحدّث إليه فيسمع منه، ثم ينقل حديثه إلى المنافقين؛ وهو الذي قال: إنما محمد أذن، من حدّثه شيئا صدّقه. فأنزل الله عزّ وجلّ فيه ... [الآية] ... »[35] وهذه المكانة الشيطانية التي يخلعها الحديث المنسوب لمحمد على نبتل بن الحارث تدعمها إشارة أخرى منسوبة لجبريل في حديث يرويه ابن إسحاق قائلا: «وحدثني بعض رجال بلعجلان أنه حُدّث: أن جبريل ... أتى رسول الله ... فقال له إنه يجلس إليك رجل أذلم، ثائر الشعر، أسفع الخدين، أحمر العينين، كأنهما قِدران من صُفْر، كبده أغلظ من كبد

---

(32) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 519.

(33) المصدر السابق، ج 2، ص 519.

(34) هكذا تظهر في المطبوعة ولكن الأشبه هو كلمة أدلم والأدلم الأسود الطويل.

(35) المصدر السابق، ج 2، ص 521.

الحمار، ينقل حديثك إلى المنافقين، فاحذره ... »[36]

وكان الجَدّ بن قيس من شيوخ المنافقين وكان كبير بني سَلِمة (بطن من بطون الخزرج) وسيدهم ، إلا أنه دفع الثمن السياسي لنفاقه وراح ضحية سياسة محمد القائمة على عزل من لا يوالونه وتثبيت من يوالونه، إذ أن محمدا طرح سؤدده عن بني سلمة وسوّد عليهم بِشر بن البراء بن معرور.[37] ولقد خرج الجَدّ مع محمد للحديبية، إلا أنه لم يخرج معتمرا (كما أراد محمد) وإنما خرج بدافع التضامن مع قومه. وانتقد االجَدّ محمدا لأنهم خرجوا من غير ماء كاف وقال: «ما كان خروجنا إلى هؤلاء القوم بشيء! نموت من العطش عن آخرنا.»[38] وعندما طالب محمد أتباعه أن يبايعوه على الموت في الحديبية (ما عُرف ببيعة الرضوان عندما انتشرت إشاعة أن المكيين قتلوا عثمان) بايعه كل من كانوا معه إلا االجَدّ بن قيس.

ونرى الجَدّ بن قيس في موقف آخر شبيه بموقفه في الحديبية يرفض فيه تعريض حياته للتهلكة في مواجهة من مواجهات محمد العسكرية، ونعني بذلك موقفه عندما عرض عليه محمد الخروج معه لتبوك. ولقد حاول محمدٌ دفعه للخروج في الغزوة باستغلال ضعفه إزاء النساء وإغرائه بالعودة وهو يحمل سبيا من نساء الروم. نقرأ في الواقدي عن هذه المحاولة: «وقال رسول الله ... للجَدّ بن قيس: أبا وهب، هل لك العامَ تخرج معنا لعلك تحتقب [تحمل] من بنات الأصفر؟ فقال الجَدّ: أوَ تأذن لي ولا تفتنِّي؟ فوالله، لقد عرف قومي ما أحدٌ أشدّ عُجبا بالنساء مني، وإني لأخشى إن رأيت نساء بني الأصفر لا أصبر عنهن. فأعرض عنه رسول الله ... فقال: قد أذنتُ لك!» ويواصل الواقدي روايته: «فجاءه ابنه عبد الله بن الجَدّ ـــ وكان بدريا، وهو

---

(36) المصدر السابق، ج 2، ص 521–522. هذه الجملة المنسوبة لجبريل تصبح عند الواقدي: «الرجل الأسود ذو الشعر الكثير، الأحمر العينين كأنهما قِدران من صُفْر، كبده كبد حمار فينظر بعين شيطان.» كتاب المغازي، ج 3، ص 1048.

(37) من الضروري أن نضع في اعتبارنا تعقيد الأوضاع وأن سلطة محمد وإن نجحت في خلخلة سلطة معارضيه لم تنجح دائما في محو سلطة هؤلاء المعارضين محوا تاما. والمادة الأخبارية توحي أن الجَدّ بن قيس لم يفقد سلطته فقدانا تاما وأن بعض بني سلمة ظلوا موالين له رغم قرار محمد. انظر الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 591.

(38) المصدر السابق، ج 2، ص 590.

أخو معاذ بن جبل لأمه ـــ فقال لأبيه: لم تردّ على رسول الله ... مقالته؟ فوالله ما في بني سلمة أكثر مالا منك، ولا تخرج ولا تحمل أحدا! فقال: يا بني، مالي وللخروج في الريح والحرّ والعُسرة إلى بني الأصفر؟ والله ما آمن خوفا من بني الأصفر وإني في منزلي بخُرْبَى، فأذهب إليهم فأغزوهم، إني والله يا بني عالم بالدوائر! فأغلظ له ابنه، فقال: لا والله، ولكنه النفاق! والله لينزلن على رسول الله ... فيك قرآن يقرأونه. قال: فرفع نعله فضرب بها وجهه، فانصرف ابنه ولم يكلمه. وجعل الخبيث يثبّط قومه، وقال لجبار بن صخر ونفرٍ معه من بني سَلِمَة، لا تنفروا في الحرّ ... »[39]

إن هذين المشهدين يندرجان تحت ما وصفناه بواقع النفاق العام. فمحمد يحاول إغراء الجَدّ بن قيس الذي يعتذر قائلا لمحمد: «أوَ تأذن لي ولا تفتنِّي؟» و الجَدّ لا يفصح في واقع الأمر عن أسبابه الحقيقية لعدم الخروج، وهي أسباب نرجّح أن محمدا كان مدركا لها. ورغم أن محمدا يأذن للجَدّ بالتخلف إلا أنه يفعل ذلك عن غير رضا حقيقي لا يعبّر عنه لحظتها لتأتي آية سورة التوبة بعد ذلك معبرة عن شعوره الحقيقي: «ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتنِّي ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين» (49:9). وفي المشهد الثاني يكشف الجَدّ في مواجهته لابنه عن أسبابه الحقيقية، وهي مواجهة تبلغ قمتها الدرامية عندما يضرب الأب ابنه بنعله على وجهه. وما نغلّبه، إن صحّت الرواية بتفاصيلها، أن ما ساء الجَدّ ليس تهديده بنزول القرآن فيه إذ أنه كمنافق لم يكن يؤمن أصلا بأن القرآن كلام الله، وإنما جرأة ابنه عليه وانحيازه الكامل لمحمد. ومن غير أن تحدث مواجهة بين محمد والجَدّ فإن القرآن لا يلبث أن يدين موقفه الحقيقي في آية سورة التوبة التي تقول: «... وقالوا لا تَنْفِرُوا في الحرّ قل نارُ جهنم أشد حرّا لو كانوا يفقهون» (81:9).

ولقد من الطبيعي لليهود الذين أُجبروا على قبول الإسلام أن ينضمّوا للمنافقين. وكان من بين هؤلاء زيد بن اللُّصَيت الذي يحكي لنا الأخباريون عنه أنه: «هو الذي قال حين ضلّت ناقةُ رسول الله ... : يزعم محمدٌ أنه يأتيه خبرُ السماء وهو لا يدري أين ناقته! وجاءه الخبر بما قاله عدو الله في رَحْله، ودلّ الله تبارك وتعالى رسولَه ... على ناقته، فقال رسول الله: «إن قائلا قال يزعم محمدٌ أنه يأتيه خبر السماء، ولا يدري

(39) المصدر السابق، ج 3، ص 992–993.

أين ناقته؟ وإني والله ما أعلم إلا ما علمني الله، وقد دلّني الله عليها، فهي في هذا الشِّعْب، قد حبستها شجرة بزمامها». فذهب رجال من المسلمين، فوجدوها حيث قال رسول الله ... وكما وصف.»[40] وعندما نتمعّن هذا الخبر فإننا نلاحظ أنه يحوي عناصر أساسية واقعية، إذ من الطبيعي أن تضلّ ناقة محمد، ومن الطبيعي أن يبعث محمد أصحابه للبحث عنها إلى أن يجدوها، ومن المتوقع أن يلاحظ منافق مثل ابن اللُّصَيت مفارقة الموقف ويعبّر عن ذلك، ومن المتوقع أن يصل كلامه لمحمد. إلا أن ما نلاحظه في الخبر أيضا هو انتباه الأخباريين لقوة الحجة التي استخدمها ابن اللُّصَيت، ومضائها، واحتمال تأثيرها، وبالتالي ضرورة الردّ عليها. وهكذا مدّد الأخباريون خيالهم للحد الأقصى باستدعاء عنصر التدخل الإلهي ليصبح عنصرا أساسيا من عناصر الخبر.

ولأن مسجد محمد لم يكن مكان صلاة فقط وإنما كان أيضا ساحة اجتماعات فقد كان من الطبيعي أن يتلاقى المنافقون فيه. وكان من الطبيعي أن يرصُد محمدٌ نشاط المنافقين في مسجده. وتحكي لنا المصادر عن يومٍ قرر فيه طردهم من المسجد وعن المشاهد الفظة التي لازمت هذا الطرد. ونقتبس فيما يلي بعض مشاهد ما يرويه ابن إسحاق قائلا:

> وكان هؤلاء المنافقون يحضرون المسجد فيستمعون أحاديث المسلمين، ويسخرون ويستهزئون بدينهم، فاجتمع يوما في المسجد منهم ناسٌ، فرآهم رسول الله ... يتحدثون بينهم، خافضي أصواتهم، قد لَصِقَ بعضهم ببعض، فأمر بهم رسول الله ... فأُخرجوا من المسجد إخراجا عنيفا، فقام أبو أيوب، خالد بن زيد بن كُليب، إلى عمر بن قيس، أحد بني غَنْم بن مالك بن النجار ـــ كان صاحب آلهتهم في الجاهلية ـــ فأخذ برجله فسحبه، حتى أخرجه من المسجد، وهو يقول: أتُخرجني يا أبا أيوب من مربد بني ثعلبة، ثم أقبل أبو أيوب أيضا إلى رافع بن وديعة، أحد بني النجار، فلبَّبه بردائه ثم نَتَره نترا شديدا ولطم وجهه، ثم أخرجه من المسجد، وأبو أيوب يقول له: أُف لك منافقا خبيثا، أدراجَك يا منافق من مسجد رسول الله ... وقام عُمارة بن حَزْم إلى زيد بن عمرو، وكان رجلا طويل اللحية، فأخذ بلحيته فقاده بها

(40) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 527.

قودا عنيفا حتى أخرجه من المسجد، ثم جمع يديه فَلَدَمه بهما في صدره لَدْمة خرّ منها ... [41]

وإن طُرد المنافقون من مسجد محمد فإن اسمهم ارتبط بمسجد آخر في المدينة عُدّ منافسا لمسجد محمد، وهو المسجد الذي عُرف بمسجد الضِّرار والذي يرد ذكره في آية سورة التوبة التي تقول: «والذين اتخذوا مسجدا ضِرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل ولَيَحْلِفُنَّ إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون» (107:9). وعن هذا المسجد نقرأ في خبر منسوب لعاصم بن عَديّ: «كنا نتجهز إلى تبوك مع النبي ... فرأيت عبد الله بن نبتل وثعلبة بن حاطب قائمين على مسجد الضِّرار، وهما يصلحان ميزابا [قناة] قد فرغا منه ... »[42] ونقرأ عن بدايات المسجد في خبر منسوب ليزيد بن رومان يقول فيه: «أقبل رسول الله ... حتى نزل بذي أوان [موضع قريب من المدينة]، وقد كان جاءه أصحاب مسجد الضِّرار، جاءوا خمسة نفر منهم ... فقالوا: يا رسول الله، إنّا رُسُل مَن خَلْفَنا من أصحابنا، إنّا قد بنينا مسجدا لذي القلة والحاجة، والليلة المطيرة، والليلة الشاتية، ونحن نحبّ أن تأتينا فتصلّي بنا فيه! ورسول الله ... يتجهّز إلى تبوك. قال رسول الله ... : إني على جناح سفر وحال شغل، ولو قدمنا إن شاء الله أتيناكم فصلينا بكم فيه ... »[43]

وإن صحّ أن محمدا وعد من أتوه بأنه سيصلي بهم فإن هذا من الممكن أن يُقرأ كأمر استلزمه جو النفاق العام. فالحجة التي قدّمها الوفد ما كان من الممكن أن تنطلي على محمد، إلا أن محمدا كان مهموما بأمر أكبر وهو خروجه لتبوك وكان من الطبيعي أن يرجيء أمر المسجد لما بعد عودته. لاشك أن محمدا كان مدركا أن المنافقين كانوا يخططون لبناء فضاء خاص بهم ومستقل، ولا شكّ أنه كان مدركا لما عبّر عنه عاصم بن عَديّ عندما سئل عما حَفَزَ المنافقين لبناء مسجدهم وقال: «كانوا يجتمعون في مسجدنا، فإنما هم يتناجون فيما بينهم ويلتفت بعضهم إلى بعض، فيلحظهم المسلمون بأبصارهم، فشقّ ذلك عليهم وأرادوا مسجدا يكونون

(41) المصدر السابق، ج 2، ص 528.

(42) الواقدي، كتاب المغازي، ج 3، ص 1048.

(43) المصدر السابق، ج 3، ص 1045–1046.

فيه لا يغشاهم فيه إلا من يريدون مِمّن هو على مثل رأيهم.»[44]

عاد محمد من تبوك وهو على الأرجح مثقل بشعورين، شعور بالإحباط بعد حملة أنهكت جيشه في غير معترك حقيقي وأوهنت معنويات المسلمين، وشعور بصدمة شخصية إثر محاولة بعض المنافقين الذين شاركوا في الحملة استغلال جوّ السُّخْط العام واغتياله كما سنرى.

ولعلّ تحرّك محمد ضد مسجد الضِّرار كان من أول أعماله بعد عودته للمدينة عندما وجّه بهدم المسجد وحرقه. ويحكي الواقدي تفاصيل ما حدث قائلا: «فدعا رسول الله ... عاصم بن عَديّ العجلاني، ومالك بن الدُّخْشُم السالمي، فقال: انطلقا إلى هذا المسجد الظالمِ أهله فاهدماه ثم حرّقاه! فخرجا سريعين على أقدامهما حتى أتيا مسجد بني سالم، فقال مالك بن الدُّخْشُم لعاصم بن عَديّ: أَنْظِرْني حين أخرج إليك بنار من أهلي. فدخل إلى أهله فأخذ سَعَفا من النَّخْل فأشعل فيه النار. ثم خرجا سريعين يعدُوان حتى انتهيا إليه بين المغرب والعشاء وهم فيه، وإمامهم يومئذ مُجَمع بن جارية، فقال عاصم: ما أنسى تشرّفهم إلينا كأن آذانهم آذان السِّرحان [الذئب]. فأحرقناه حتى احترق، وكان الذي ثبت فيه من بينهم زيد بن جارية بن عامر حتى احترقت أَلْيَتُه، فهدمناه حتى وضعناه بالأرض، وتفرقوا.»[45]

ولقد ارتبط خبر مسجد الضِّرار بتعقيد آخر يتصل بشخص هام هو أبو عامر بن صيفي المشهور بالراهب والذي مرّ بنا ذكر مواجهته لمحمد في الفصل الثاني. ولقد أشرنا لاحتمال تأثير أبى عامر على أبي قيس بن الأسلت الذي لم يدخل هو ورهطه من أوس الله الإسلامَ. ورغم أن أبا عامر خرج مهاجرا إلى الشام إلا أنه يبدو أن صلته بالمعارضة في المدينة ظلت نشطة، وهذا هو ما يؤكّد عليه المفسّرون في معرض شرحهم لجملة: «وإرصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل» في آية مسجد الضِّرار. يذكر الطبري في تفسيره لهذه الجملة: «وإعدادا له لأبي عامر الكافر، الذي خالف الله ورسوله، وكفر بهما، وقاتل رسول الله، «من قبل»، يعني من قبل بنائهم ذلك المسجد. وذلك أن أبا عامر هو الذي حزّب الأحزاب ... فلما خذله الله، لحق بالروم يطلب النصر من

(44) المصدر السابق، ج 3، ص 1048–1049.

(45) المصدر السابق، ج 3، ص 1046.

ملكهم على نبي الله، وكتب إلى أهل مسجد الضِّرار يأمرهم ببناء المسجد الذي كانوا بنوه، فيما ذكر عنه، ليصلي فيه، فيما يزعم، إذا رجع إليهم. ففعلوا ذلك.»[46] وإن صحّ ذلك فإن بناء مسجد الضِّرار يصبح مؤامرة تتجاوز التآمر المحلي على مستوى المدينة لترتبط بالتحركات على مستوى المنطقة بأسرها، وبالتالي فإن قصته بهذه الصفة لا تنفصل عن قصة حملة تبوك نفسها.

وحتى وإن لم يصحّ ذلك فإن حملة تبوك قد ارتبطت في واقع الأمر بأكبر مؤامرة تنسبها المصادر للمنافقين إذ تتهمهم بمحاولة قتل محمد وهو في طريق عودته للمدينة. ويحكي الواقدي تفاصيل هذه المؤامرة قائلا:

> لما كان رسول الله ... ببعض الطريق مَكَرَ به أُناس من المنافقين وائتمروا أن يطرحوه من عقبة في الطريق. فلما بلغ رسول الله ... تلك العقبة أرادوا أن يسلكوها معه فأُخبر رسولُ الله ... خبرَهم، فقال للناس: اسلكوا بطنَ الوادي، فإنه أسهل لكم وأوسع! فسلك الناس بطن الوادي وسلك رسولُ الله ... العَقَبَة، وأمر عمّار بن ياسر أن يأخذ بزمام الناقة يقودها، وأمر حُذيفة بن اليَمان يسوق من خلفه. فبينا رسول الله ... يسير في العقبة إذ سمع حِسّ القوم قد غشوه، فغضب رسول الله ... وأمر حُذيفة أن يردّهم، فرجع حذيفة إليهم وقد رأوا غضب رسول الله ... فجعل يضرب وجوه رواحلهم بمِحْجن في يده. وظنّ القوم أن رسول الله ... قد أُطلع على مكرهم، فانحطُّوا من العقبة مسرعين حتى خالطوا الناس ...[47]

ماذا فعل محمد بإزاء هؤلاء المنافقين؟ تخبرنا مادة الواقدي أنه سأل حذيفة إن كان عرف أحدا من الركب الذين ردّهم وأن حذيفة قال له: «عرفت راحلة فلان وفلان، وكان القوم متلثمين فلم أبصرهم من أجل ظُلمة الليل.»[48] كان الظرف لحظتها دقيقا وحرجا وإن لم يكن خطيرا إذ انقشع الخطر بهروب المتآمرين وفشل المحاولة. ونقرأ عمّا قرّر محمد أن يفعله في سياق حديثه مع أُسيد بن الحضير عندما أخبره بما

(46) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 470.

(47) الواقدي، المغازي، ج 3، ص 1042.

(48) المصدر السابق، ج 3، ص 1043.

همّ به المنافقون. يحكي الواقدي عن ذلك قائلا:

> فقال أسيد: يا رسول الله، فقد اجتمع الناس ونزلوا، فمُر كلّ بطن أن يقتل الرجل الذي همّ بهذا، فيكون الرجل من عشيرته هو الذي يقتله ... حتى متى نداهنهم وقد صاروا اليوم في القلة والذلة وضرب الإسلام بجرانه ... قال رسول الله ... لأُسيد: إني أكره أن يقول الناس إن محمدا لما انقضت الحرب بينه وبين المشركين وضع يده في قتل أصحابه! فقال: يا رسول الله، فهؤلاء ليسوا بأصحاب! قال رسول الله ... : أليس يظهرون شهادة أن لا إله إلا الله؟ قال: بلى، ولا شهادة لهم! قال: أليس يظهرون أني رسول الله؟ قال: بلى، ولا شهادة لهم! قال: فقد نُهيتُ عن قتل أولئك.(49)

وهكذا كان قرار محمد هو عدم المساس بواقع النفاق العام (أو ما يصفه أُسيد بالمداهنة) ومراعاة أعراف هذا الواقع وقواعده. ولقد امتدت هذه المراعاة لقواعد واقع النفاق العام للمادة الأخبارية نفسها التي لم تجرؤ على كشف اسم أي شخص من المتآمرين، وظلت الإشارات لهم محاطة بظلال كثيفة من السِّرِيّة والإخفاء. ورغم أن خبر حذيفة أعلاه يدلّ على أن محمدا لم يكن يدري هوية من حاولوا قتله، إلا أن المادة الأخبارية لم تلبث أن عدّلت هذه الصورة في الخبر الذي يُروى عن الزُّهريّ ويقول فيه إن محمدا أُوحي إليه حال نزوله من راحلته بأسماء من همّوا بقتله وأنه قال لحذيفة: «فإني مُسِرّ إليك أمرا فلا تذكرنّه، إني نُهيتُ أن أصلِّي على فلان وفلان وفلان ـــ رهطٌ، عدّة من المنافقين ... » وهكذا ولأن محمدا خصّ حذيفة دون سائر المسلمين بهذه المعرفة فإنه، حسب ما يخبرنا الزُّهريّ: «لما توفي رسول الله ... كان عمر بن الخطاب ... في خلافته إذا مات رجلٌ ممّن يُظنّ أنه من أولئك الرهط أخذ بيد حذيفة فقاده إلى الصلاة عليه فإن مشى معه حذيفة صلّى عليه عمر، وإن انتزع يده وأبى أن يمشي انصرف منه.»(50) ورغم أن منطق الخبر يستلزم أن حذيفة لم يذع السر الذي أسرّه محمد له، إلا أن الأخباريين أحسوا بضرورة تخصيص الإشارة العامة للخبر وحصرها، وهكذا نقرأ قولا منسوبا لنافع بن جبير يقول فيه: «لم يُخبر رسول الله ...

(49) المصدر السابق، ج 3، ص 1043—1044.

(50) المصدر السابق، ج 3، ص 1045.

أحدا إلا حذيفة، وهم اثنا عشر رجلا ليس فيهم قرشي. وهذا الأمر المُجتمَع عليه عندنا.»[51]

ظل أمر المنافقين أكبر تحدٍّ واجه محمدا ولم يستطع حسمه. كان المشركون واليهود أعداء «خارجيين» سَهُل على محمد توجيه طاقاته العسكرية وتسخيرها ضدهم وتحققت له هزيمتهم. أما المنافقون فقد كانوا أعداء «داخليين»، وكانوا في واقع الأمر جزءا من قوته العسكرية، وكان يعلم أن الانقلاب عليهم من الممكن أن يقود لانقسام خطير يضعضع جبهته الداخلية، وربما يعصف بها. وهكذا وجد محمد نفسه أسير تحالفه مع الأنصار وكان لابد له في إطار هذا التحالف من التعايش مع «مشركين مسلمين». ولعلّ محمدا كان يأمل أن يَحُلَّ الزمنُ المشكلة ولعله كان يعزّي نفسه وهو ينظر لإخلاص بعض أبناء كبار المنافقين مثل عبد الله بن عبد الله بن أبيّ بن سلول وعبد الله بن الجَدّ بن قيس للإسلام بأن الله سيخرج: «من أصلابهم من يعبد الله وحده ولا يشرك به.»[52]

ويتعرض المنافقون للذمّ المتواصل في القرآن وللتهديد بما سيحيق بهم من عذاب إلهي. وعندما ننظر للآيات التي تهدد المنافقين بالعقاب نلاحظ أن ذكرهم يقترن في الغالب بذكر المشركين والكفار، ونلاحظ في تركيب هذه الآيات تقديم المنافقين على المشركين والكفار مما يوحي بدرجة أعلى من العداء لهم. وهكذا نقرأ مثلا في سورة الأحزاب: « ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفورا رحيما» (73:33)، ونقرأ في سورة النساء: «... إن

---

(51) المصدر السابق، ج 3، ص 1045.

(52) استوحينا هذه العبارة من حديث يرد في سياق مختلف. تحكي عائشة أنها سألت محمدا: «هل أتى عليك يوم كان أشدَّ من يوم أُحُد.» وحكى لها عن يوم العقبة قائلا: «عرضت نفسي على ابن عبد يا لِيلَ بن عبد كُلال، فلم يجبني إلى ما أردتُ، فانطلقت وأنا مهمومٌ على وجهي، فلم استفق إلا وأنا بقرن الثعالب، فرفعتُ رأسي فإذا أنا بسحابة قد أظلّتني، فنظرتُ فإذا فيها جبريلُ، فناداني فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك وما ردّوا عليك وقد بعث إليك مَلَكَ الجبال لتأمره بما شئت فيهم، فناداني مَلَكُ الجبال، فسلّم عليّ، ثم قال: يا محمد فقال ذلك فيما شئتَ إن شئتَ أن أُطبق عليهم الأخشبين، فقال النبي ... بل أرجو أن يُخْرِجَ الله من أصلابهم من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا.» البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 558.

الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا» (140:4). ورغم أن الغالب في موقف القرآن هو هذا العداء العميق والكثيف للمنافقين إلا أننا نجد فيه ما يعكس لحظات الرجاء التي خالجت محمدا، وهكذا تقول الآيتان اللتان تعقبان آية سورة النساء أعلاه: « إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما. ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما» (4:146–147). ولعل أبلغ آية أوحت في فترة من الفترات بروح تصالحية ما لبثت أن اختفت من القرآن هي آية سورة الأحزاب التي تقول: «ليجزي الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن الله كان غفورا رحيما» (24:33).

وإن فشل محمد عمليا في حلّ مشكلة المنافقين والانتقام منهم فإن القرآن يقدّم الحل النهائي للمشكلة عبر صورة الانتقام الإلهي في الدار الآخرة عندما يلقى المنافقون جزاءهم ويُلقون في نار جهنم. وعندها سيجد المنافقون أنفسهم، في واقع الأمر، في مقام أسوأ من مقام المشركين والكفار: «إن المنافقين في الدَّرْك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا» (4:145 ، النساء) .[53] وإن بدت الدار الآخرة ونارها بعيدة فإن الخيال النبوي يحوّل العذاب لواقع فوري يبدأ لحظة إنزال المنافق في قبره، وهكذا نقرأ: «العبدُ إذا وُضع في قبره وتولّى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قَرْع نِعالهم أتاه ملكان فأقعداه فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد ... فيقول أشهد أنه عبدُ الله ورسوله فيُقال انظر إلى مقعدك من النار أبدلك الله به مقعدا من الجنة ... فيراهما جميعا وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري كنت أقول ما يقول الناس فيقال لا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ ثم يُضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه يسمعها من يليه من الثقلين.»[54]

(53) لم ينشغل الطبري بالسبب الذي يجعل المنافق في درك أسوأ من درك الكافر ولم يطرح السؤال، إلا أن الزمخشري انشغل بالأمر وحاول تبريره قائلا: «فإن قلتَ: لِمَ كان المنافق أشدّ عذابا من الكافر؟ قلتُ: لأنه مثله في الكفر، وضمّ إلى كفره الاستهزاء بالإسلام ومداجاتهم [مداراتهم].» الكشاف، ج 2، ص 168.

(54) البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 568–569.

الفصل العاشر

الرسالة:
الشعائر والعلاقات

تابعنا في الفصول الماضية نبوة محمد منذ لحظتها التأسيسية وصعوده دينيا وهو يحارب الوثنية العربية وسياسيا وهو يؤسس دولته، ورأينا كيف انتقلت دعوته من دعوة أقلية مستضعفة لدعوة جماعة مهيمنة ذات سلطة وقدرة على قمع خصومها وقهرهم. وفي هذا الفصل والفصل الذي يليه سنركّز على الرسالة التي قدّمها محمد لمعاصريه من العرب والتي ما لبثت أن أصبحت رسالة تجاوزت حدود الجزيرة العربية وانتشرت لباقي العالم. ولقد ترك محمد عند وفاته دولة وحّدت الحجاز وكانت على أهبة الاستعداد للإندفاع في فتوحاتها وتوسّعها، وترك ذاكرة دينية اجتهد خلفاؤه وعملوا على حفظها وترسيخها لتصبح أساسا لدين منظّم شبيه باليهودية والمسيحية له كتابه وتراثه.

وحديثنا عن رسالة محمد لا يمكن بالطبع أن يغطي كلّ تفاصيلها، إلا أنه يطمح لرسم أهم ملامحها الأساسية. وفي رسمنا لهذه الملامح يستند منهجنا من ناحية على تقسيم عناصر الرسالة لثمانية عناصر رئيسية ينقسم بعضها لعناصر فرعية. والعناصر الثمانية التي نعالجها هي عنصر الشعائر أو العبادات، وعنصر القانون (كما تعبّر عنه مؤسسة الحدود)، وعنصر التنظيم الاجتماعي (كما تعبّر عنه مؤسستا الأسرة والرق)، وعنصر الأخلاق، وعنصر الأسطورة والقصة، وعنصر العالم غير المنظور، وعنصر الجحيم والعذاب، ثم عنصر الجنة والنعيم. ومن ناحية أخرى اتبعنا في معالجة هذه العناصر منهج الاعتماد على مادة القرآن (وتفاسيره) بالدرجة الأولى وعلى مادة الحديث بالدرجة الثانية.

وفي هذا الفصل سنعالج العناصر الأربعة الأولى.

العبادات

كانت فترة مكة بطبيعة الحال هي فترة التأسيس على المستوى الديني. وكما رأينا في الفصل السابع فقد استندت هُوية الأقلية التي آمنت بمحمد على قبول تصوره للإله ونبوته ورسالته. قدّم محمد دعوته في إطار «قصة كبيرة»، هي قصة الصراع القديم بين الله وإبليس، وفي إطار هذه «القصة الكبيرة» رأى المسلمون المستضعفون صراعَهم ضد المكيين كامتداد لصراع قديم بين الأنبياء وأقوامهم، وحكى لهم القرآن عن نوح وصالح وإبراهيم وموسى وغيرهم. وصوّرت لهم «القصةُ الكبيرة» انتصارَهم النهائي عندما تأتي الساعة ويحاسب اللهُ الخلقَ ليجازي المؤمنين بالجنة ويُلقي الكافرين في النار. وكما رأينا فإن رسالة محمد في مرحلتها المكية احتوت على عناصر طقسية تعبدية وعناصر أخلاقية وكان لها بعدها الاجتماعي الذي تحدّى النظام الطبقي لمكة.

وعندما نأتي للمرحلة المدنية فسنجد أنها لم تكن حاسمة على المستوى السياسي فحسب وإنما أيضا على المستوى الديني. كانت هذه هي الفترة التي بدأ فيها الإسلامُ ينصبغ بصبغته المؤسسية، وهي مؤسسية عبّر عن عناصرها الطقسية الحديثُ الشهير الذي يقول: «بُنِي الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان.»[1] دعنا ننظر لعناصر الصلاة والزكاة والصيام والحج بشيء من التفصيل.

الصلاة

بدأت الصلاة كما نعلم في مكة. وحالَ الهجرة واجهت محمدا مشكلةٌ عملية هي مشكلة دعوة المؤمنين للصلاة. واستشار محمد أصحابه، الذين كرهوا، كما تخبرنا المصادر، اتخاذ البوق لأنهم رأوا فيه تشبّها باليهود، وكرهوا أيضا اتخاذ الناقوس لأنهم رأوا فيه تشبّها بالمسيحيين، وقرّ قرارهم في نهاية الأمر على المناداة للصلاة. إن هذا القرار باتخاذ النداء نقل صلاة المسلمين، ولأول مرة، من منطقة الممارسة الخاصة (سواء كانت فردية أو جماعية) لمنطقة الممارسة العامة، وبتعبير آخر فإن الصلاة أصبحت «مؤسسة» ذات بعد اجتماعي وأصبحت مظهرا من مظاهر الانتماء

(1) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 67.

لمجتمع الدين الجديد.[2] وعند فحص الأخبار المتصلة بلحظة اتخاذ قرار المناداة للصلاة نجد حديثا في مادة البخاري يرويه ابن عمر قائلا: «كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة ليس يُنادى لها، فتكلموا يوما في ذلك ... فقال عمر: أو لا تبعثون رجلا منكم ينادي بالصلاة، فقال رسول الله ... يا بلالُ قُمْ فنادِ بالصلاة.»[3] أما ابن إسحاق فيقول إن محمدا أمر بالناقوس فنُحت ليُضرب به للصلاة، ثم وقع ما غيّر مسار الأحداث: «فبينما هم على ذلك، إذ رأى عبدُ الله ابن زيد ... النداء، فأتى رسولَ الله ... فقال: يا رسول الله، إنه طاف بي هذه الليلة طائف، مرّ بي رجل عليه ثوبان أخضران، يحمل ناقوسا في يده، فقلت له: يا عبد الله، أتبيع هذا الناقوس؟ قال: وما تصنع به؟ ... قلت: ندعو به إلى الصلاة، فقال: أفلا أدلك على خير من ذلك؟ ... قلت: وماهو؟»، وعندها يخبره الرجل بصيغة الأذان المعروفة.[4] من الواضح أن الحديث الذي يرويه البخاري ذو طبيعة تاريخية وينتمي على الأرجح لطبقة أقدم من طبقات المادة الأخبارية وأن خبر ابن إسحاق من طائفة أخبار الخيال الإسلامي وينتمي على الأرجح لطبقة متأخرة.[5]

وقيمة الخبر الذي ينطوي عليه حديث البخاري، وهو نقاش المسلمين لمشكلة الأذان واقتراح عمر الذي يقبله محمد (وهو قبول ربما انطوى على تغيير رأيه بعد

---

(2) كان من الطبيعي أن يضع هذا التأسيس صلاة الجماعة في مرتبة خاصة ومتميزة، ويعبرّ حديث يورده البخاري في بابه عن «وجوب صلاة الجماعة» عن أهمية صلاة الجماعة ومكانتها بلغة تنطوي على تهديد بالعنف المباشر ضد من يهملونها، وهكذا نقرأ: « ... عن أبي هريرة أن رسول الله ... قال: والذي نفسي بيده لقد هممتُ أن آمر بحطب فيُحطبَ ثم آمُرَ بالصلاة فيؤذن لها ثم آمُرَ رجلا فيؤمُّ الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرِّق عليهم بيوتهم ... » صحيح البخاري، ج 1، ص 318.

(3) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 306.

(4) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 508.

(5) حاول البعض التوفيق بين خبر الرؤية المنامية وما يرد في خبر حديث البخاري بأن أضافوا خبرا مستقلا يقول إن عمر عندما سمع نداء الأذان وهو في بيته: «خرج إلى رسول الله ... وهو يجرّ رداءه، وهو يقول: يا نبي الله، والذي بعثك بالحق، لقد رأيت مثل الذي رأى ... » ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 509.

أن كان قد قبل اقتراحا مبكّرا باتخاذ الناقوس، كما يروي ابن إسحاق) يكشف عن نمط عام في سلوك محمد وهو استشارة أصحابه وإشراكهم في اتخاذ القرارات، بل واتخاذ القرارات أحيانا بناء على ضغوط الأفراد أو الضغوط التي تنشأ عن الظروف. هذا موقف طبيعي للقائد الناجح الذي لابد له أن يستجيب استجابة مرنة وفعّالة لتعقيدات الظروف التي تحيط به ويفتح ذهنه لآراء من يحيطون به ويمنحونه ولاءهم. ولقد جعل هذا الموقف نبوة محمد نبوة «منفتحة» تتفاعل مع مستجدات ظروفها ولا تستنكف عن مراجعة مواقفها والتراجع عنها. وفي تقديرنا أن هذا الموقف لم ينشأ لاحقا بحكم تعقيدات أوضاع المدينة وإنما لازم نبوة محمد منذ فترتها المكية. وموقفا الاستشارة والتبديل هذان عبّرت عنهما آيتان (مكيتان) هما آية سورة الشورى التي تقول: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون» (42:38) وآية سورة النحل التي تقول: «وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون» (101:16).

وبالإضافة لدخول الصلاة في الفضاء العام لمجتمع المدينة فقد لحقها تغييران في الفترة المدنية. كان المسلمون يصلّون ثلاث أو أربع صلوات في مكة وبعد هجرتهم فرضت عليهم صلاة جديدة هي صلاة العصر الواردة في الآية: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين» (238:2، البقرة).[6] واحتمال أن

---

(6) مرت بنا في الفصل الرابع آيات سورة (ق) التي تقول: «فاصبر على ما يقولون وسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب. ومن الليل فسبّحه وأدبار السجود» (50:39—40) وآيات سورة الروم: «فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهم في روضة يُحبرون. وأما الذين كفروا وكذّبوا بآياتنا ولقاء الآخرة فأولئك في العذاب محضرون. فسبحان الله حين تُمْسُون وحين تُصْبِحون. وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تُظهرون» (30:15—18). وكما نرى فإن آيات سورة (ق) تذكر ثلاث صلوات هي صلاة ماقبل طلوع الشمس وصلاة ما قبل الغروب وصلاة الليل. أما آيات سورة الروم فتذكر أربع صلوات أوقاتها هي «حين تمسون» و «حين تصبحون» و «عشيا» و «حين تظهرون». يقول الطبري في معرض تفسيره لهذه الآية إن ابن عباس سئل هل نجد ميقات الصلوات الخمس في كتاب الله؟ فقال: «نعم، فقرأ ‹فسبحان الله حين تمسون› قال: صلاة المغرب، ‹وحين تصبحون› قال: صلاة الصبح ، ‹وعشيا› قال: صلاة العصر، ‹وحين تظهرون› صلاة الظهر، ثم قرأ ‹ومن بعد صلاة العِشاء ثلاث عورات لكم› [24:58، النور]» (تفسير

يكون فرض صلاة العصر قد حدث بأثر من اليهودية احتمال وارد.[7] وربما يرجع السبب لاعتبار آخر، إذ ربما رأى محمد أن الفترة من الظهر إلى المغرب فترة طويلة ومن الضروري أن يقابل المؤمنون بعضهم بعضا في هذه الفترة، إذ أن الصلاة كانت تتيح اجتماعهم وتداول أمورهم. فالفترة منذ صلاة الصبح لصلاة الظهر طويلة نسبيا، إلا أنه لا ضير من ذلك إذ أنها على الأغلب فترة انشغال الناس بأمور معاشهم، والفترة بعد صلاة المغرب إلى العشاء فترة قصيرة يعقبها ذهاب الناس إلى بيوتهم. وربما بسبب هذا الاعتبار اكتسبت صلاة العصر أهميتها الخاصة التي لا تعكسها الآية فحسب بل مادة الحديث أيضا، وهكذا نقرأ حديثا يقول: «الذي تفوته صلاة العصر كأنما وُتِرَ أهلُه ومالُه»[8]، وحديثا آخر يقول: «من ترك صلاة العصر فقد حَبَط عملُه.»[9]

أما التغيير الثاني الذي لحق الصلاة فهو تغيير القبلة من بيت المقدس إلى كعبة مكة. وكما ذكرنا في الفصل الثامن فقد وقع هذا التغيير حسب ابن إسحاق بعد نحو عام ونصف من الهجرة. ولقد عكست هذه الخطوة عمق الأزمة بين محمد واليهود، وخاصة بعد أن اتضح له أنه لن يكسبهم كحلفاء. كان محمد مدركا كل الإدراك أن

الطبـري، ج 10، ص 174). ونرى في هذا القول المنسوب لابن عباس اعتسافا واضحا في تفسير كلمة «عشيا» بأنها تعني العصر بينما أن كلمة «العشاء» الواردة في آية سورة النور تعني وقت العشاء المعروف. ولقد رأى البعض المشكلة من جانب آخر وهو محاولة إثبات أن الصلوات الخمس تعود للفترة المكية ولا شك أن ما يقوله ابن عباس لا يحل المشكلة لأن آية سورة النور مدنية، وهكذا ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن عبارة: «فسبحان الله حين تمسون» تشير في واقع الأمر لصلاتَي المغرب والعشاء معا (المصدر السابق، ج1، ص 174)، وهكذا فإن آيات سورة الروم تفي بالغرض وتجيب على السؤال من غير حوجة للرجوع لآية سورة النور.

(7) هذا الافتراض دافع عنه المستشرق المجري جولدتسيهر في ورقته

"Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam"

في المجلّد الخامس من أعماله الكاملة

Ignác Goldziher, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi, volume v, Hildesheim: G. Olms, 1970.

(8) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 288. وُتِرَ أهله: قُتل له قتيل، وُتِرَ ماله: أُخِذ ماله.

(9) المصدر السابق، ج 1، ص 289.

تأسيس الصلاة كمظهر هام من مظاهر هُوية الدين الجديد ووضع شعائر ثابتة لها يحتاج لحسم مسألة القبلة. والقبلة ليست مفهوما استحدثه الإسلام بل هي مفهوم ورثه عن الوثنية العربية وعن اليهودية، فمشركو مكة كانوا يستقبلون الكعبة عند صلاتهم واليهود كانوا يستقبلون بيت المقدس. ويبدو أن ولاء محمد للكعبة ومكانتها في نفسه من ناحية وقرابته التوحيدية من اليهودية من الناحية الأخرى جعل أمر القبلة أمرا مفتوحا، وأن المؤمنين في مكة كانوا يستقبلون الكعبة عندما يصلون فيها وكانوا يستقبلون بيت المقدس (أو الكعبة) في أوقات أخرى.[10] هذا الموقف المفتوح الذي تتعايش فيه قبلتان عبّرت عنه آية سورة البقرة التي تقول: «ولله المشرقُ والمغربُ فأينما تُولّوا فثم وجهُ الله إن الله واسع عليم» (115:2).

وعلى الأرجح أن قبلة المقدس أصبحت قبلة المسلمين الرسمية بعد هجرتهم، وهو أمر طبيعي ومتوقع على ضوء المكانة الخاصة لليهودية في وعي المسلمين ومحاولة محمد كسب اليهود. وعندما تداعى حلم التحالف التوحيدي مع اليهود وانهار كان من الطبيعي أن ينقطع حبل القبلة هذا، وما لبث القرآن أن أعلن: «قد نرى تقلّب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فولِ وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولُّوا وجوهكم شطره وإن الذين أُوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون. ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذن لمن الظالمين» (2:144—145، البقرة). وتكشف الآية الأولى عما كان يجول في ذهن محمد وصراعه الداخلي بشأن تغيير القبلة، أما الآية الثانية فتكشف لنا عن الاعتبار الحاسم الذي رجّح الكفة لصالح تغييرها. لقد توصّل محمد أن القبلة رمز هام من رموز استقلاله الديني، فكما أن قبلة اليهود لا

---

(10) نقرأ في السيرة خبرا عن عبد الله بن مسعود يقول فيه: «إن إسلام عمر كان فتحا ... ولقد كنا ما نصلي عند الكعبة حتى أسلم عمر، فلما أسلم قاتل قريشا حتى صلى عند الكعبة، وصلينا معه.» (ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 342). ويتضح لنا من مادة السيرة أن محمدا لم يتوقف عن الصلاة في الكعبة ولم يمنعه القرشيون من ذلك، ومن المعقول أن نفترض على ضوء ذلك أن أفرادا آخرين من المسلمين كانوا يصلون في الكعبة من غير أن تضيّق عليهم قريش. وعلى الأرجح أن خبر ابن مسعود يتعلق بصلاة المسلمين صلاة جماعية بدلا من صلاتهم كأفراد.

تنفصل عن هُويتهم الدينية المتميزة فكذلك الحال بالنسبة للدين الجديد إن أراد أن يُرسِّخ هُويته المتميزة. ورغم أن الكعبة (والتي تشير لها الآية باسم «المسجد الحرام») هي مكان هبل وأوثان العرب ومحجتهم الكبرى والرمز المركزي لدينهم، إلا أن محمدا فضّل اختيارها على اختيار بيت المقدس. وهكذا وعند تحليل قرار محمد يتضح لنا أنه قد استند على اعتبارين سياسيين: اعتبار رفض اليهود وإعلان القطيعة معهم واعتبار توجيه طاقة المسلمين (وخاصة المهاجرين منهم) لانتزاع مكة واستردادها من المشركين. إلا أن قرار تغيير القبلة كان له، وعلى المدى القصير، أثره السلبي إذ شكّك بعض المسلمين في دينهم فارتدوا، وأعطى المعارضين من المنافقين فرصتهم للهجوم على محمد ليقولوا: «ما بالُ محمد، يحولنا مرة إلى ههنا ومرة إلى ههنا!»[11]، وهي بلبلة عكستها الآية 143:2 من سورة البقرة التي تقول: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله».

الزكاة

طالت يد التغيير في المدينة أيضا الزكاة التي كانت إنفاقا فرديا ارتبط بمفهوم الصدقة في الفترة المكية لتصبح ضريبة مؤسسة ارتبطت بإنفاق الدولة. وعندما ننظر للعناصر التعبدية الخمسة التي عَرّفت هُوية الإسلام كدين متميز، فإننا نجد أن الزكاة هي العنصر الوحيد الذي لا يمثل عنصرا تعبديا خالصا. فعلى مستوى معين يربط القرآن بين الإنفاق وبين فكرة الطهارة، كما نرى في آية سورة التوبة التي تقول: «خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم» (103:9). ولكن الزكاة، على مستوى آخر، ضريبة لا تختلف عن أي ضريبة تفرضها الدولة. وكان لابد لدولة محمد عندما وصل تطورها مرحلة معينة أن تفرض ضريبتها وتحدد مصارف هذه الضريبة، وهو الأمر الذي أسّست له آية سورة التوبة التي تقول: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم» (60:9).

(11) الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 14.

ورغم أن القرآن أكّد على القيمة التعبدية للزكاة بقرنها بالصلاة في آيات عديدة إلا أن الزكاة ظلت ذات سمة مزدوجة، مما جعلها كممارسة تتأرجح بين فعل الصدقة التعبدية الطوعية المرتبطة بعمل الخير والإحسان وبين الالتزام الضريبي تجاه الدولة بدفع نسبة معينة من المال عندما يحُول عليه الحَوْلُ.

الصيام

وانضاف في المدينة عنصر تعبدي هام للصلاة والزكاة هو صيام رمضان. ولقد أشرنا في الفصل الثاني أن تحنّث محمد الحنيفي كان تعبدا عماده على ما نرجّح الصلاة والصوم. وترد كلمة صوم في القرآن المكي في آية سورة مريم التي تقول: «إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا» (26:19)، مما يوحي بأن مفهوم محمد (أو المفهوم الحنيفي) للصوم لم يقتصر على المعنى المألوف من إمساك عن الأكل والشرب وإنما شَمِل أيضا الإمساك عن الكلام. إلا أنه لا يوجد ما يدلّ على فرض الصيام كشعيرة تعبدية على المسلمين في مكة. وكانت بداية فرض الصيام هي فرض صيام عاشوراء بعد الهجرة وبتأثير من اليهود، كما نقرأ في الخبر الذي يرويه ابن عباس قائلا: «قدم النبي ... المدينة فرأى اليهود تصوم يومَ عاشُوراءَ، فقال ما هذا، قالوا: هذا يومٌ صالحٌ، هذا يوم نجّى الله بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى، قال: فأنا أحقّ بموسى منكم فصامه وأمر بصيامه.»[12] إلا أن الخلاف والصراع مع اليهود ما لبث أن أدّى لإسقاط صيام عاشوراء كفرض واستبداله بفرض صيام رمضان. واختيار شهر رمضان ارتبط على الأرجح بحنيفية محمد، إذ أنه كان يختلي ويتحنّث في شهر رمضان، كما تخبرنا السيرة،[13] وحسب القرآن فإن اللحظة التأسيسية كانت في شهر رمضان: «شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن ... » (185:2، البقرة).

الحج

أما الحج فهو، كما رأينا، شعيرة قديمة من شعائر الوثنية العربية ويمثّل أهمّ عنصر استمرار بين الإسلام والوثنية العربية. ولأن مقصد الحج ومحوره هو الكعبة فقد أسبغ القرآن عليها مكانة خاصة بأن نسب بناءها لإبراهيم، وهي نسبة ربما كان أصلها

---

(12) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 99.

(13) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 236.

الذاكرة الحنيفية. وهكذا وعن طريق هذه النسبة تحوّلت الكعبة من رمز وثني لرمز توحيدي. وما يحكيه القرآن عن قصة إبراهيم وبنائه للكعبة يخدم غرضا مزدوجا، إذ أنه لا يؤسس فقط لعلاقة الكعبة بدين إبراهيم ولكنه يؤسس أيضا للإسلام نفسه بالتبشير بمجيء رسوله، وهكذا نقرأ: «وإذ يرفع إبراهيمُ القواعد من البيت وإسماعيلُ ربنا تقبّل منّا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم. ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم» (2:127—129، البقرة).

ولأن الحج شعيرة ذات بعد مكاني إذ تتطلب الذهاب لمكة فإنه لم يصبح شعيرة رسمية إلا بعد فتح مكة. ولقد اعتمد محمد على مناسك الحج الموروثة من الوثنية مع بعض التعديل لتصبح مناسك الحج الإسلامي.

المعاملات

وكما قلنا في الفصل الثاني فإنه ما كان من الممكن لمحمد أن يظهر ويعبّر عن نبوته التي عبّر عنها من غير الميراث اليهودي والمسيحي. ولقد تميّز هذا الميراث، وخاصة الميراث اليهودي، بأنه لم يقصر الدين على الشعائر التعبدية فحسب بل أدخله أيضا في كل مناحي الحياة المختلفة ليصبح القوة المهيمنة والمرجعية النهائية لكل أعمال الناس على المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي. وهكذا أصبح الدين دولة وأصبح أساسا للأخلاق والتشريع والتحليل والتحريم. ولأن محمدا احتذى نموذج اليهودية فقد كان من الطبيعي ألا تقتصر نبوته على الشعائر التعبدية وأن تمتد لباقي المناحي، كما أخبرتنا جملة ابن إسحاق عندما قال: «وقامت الحدود، وفُرِض الحلال والحرام». وهكذا أصبح طموح محمد في فترة صعود رسالته وإنضاجها أن يقدّم لأتباعه نظاما شاملا يناظر النظام الشامل الذي قدّمته اليهودية عبر أنبيائها والتراث الطويل لربّانييها وأحبارها، وكان هذا هو ما وضع أساسه المتين في فترته المدنية ليكمل الفقهاء مشروعه بعد وفاته (مثلما أكمل الربانيون مشاريع الأنبياء في اليهودية). ولذا وعلى ضوء هذا الطموح الشامل فليس غريبا أن تكون الآية التي تعلن إكمال الإسلام آية أحكام تتعلق بأمور تفصيل الحلال والحرام، وهكذا نقرأ: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة

والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم» (3:5، المائدة).

وإن كان الجانب الطقسي أو العبادات تأسيسا للعلاقة بين المؤمن والله، فقد كان لعملية التأسيس جانب آخر هام هو جانب ما عُرف بالمعاملات أي العلاقة بين الناس والدولة من ناحية وبين الناس في علاقاتهم وتصرفاتهم بإزاء بعضهم من ناحية أخرى. ومثلما أخذ محمد في تأسيس العبادات من اليهودية وميراثه العربي فإنه أخذ من هذين المصدرين في تأسيسه لقوانين المعاملات. دعنا ننظر لتشريعات المعاملات على ضوء القانون الجنائي من ناحية ومن ناحية أخرى على ضوء القوانين التي تعلّقت بمؤسستين اجتماعيتين هما مؤسسة الأسرة ومؤسسة الرق.

الحدود

رغم أن القرآن حرّم العديد من الأفعال (مثل تلك التي عدّدتها آية سورة المائدة أعلاه) إلا أنه لم يضع عقوبات صريحة لمن يقترفونها، باستثناء طائفة محدودة من الجنايات تنحصر في جنايات القِصاص والزنا والقذف والسرقة والحرابة، وهي طائفة ما عُرف بالحدود أو بحقوق الله في مقابلة الحق البشري.

القِصاص

وفي حالة القِصاص استند موقف محمد التشريعي على التشريع التوراتي من ناحية وعلى العرف العربي الموروث من ناحية أخرى. وينعكس الأساس التوراتي في آية سورة المائدة التي تقول: «وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قِصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (45:5). أما إذا نظرنا للأعراف التشريعية للعرب فإننا نجد أنها قد: «أخذت ... بمبدأ حق (ولي الدم) في أخذ حق (الدم) وذلك بالقود[14] أو بأخذ الثأر أو بأخذ الدية. وبهذا المبدأ عمل أهل المدر أيضا، ولكن نظرا لوجود اختلاف في طبيعة الحياة الاجتماعية عند العرب

(14) القَوَد كلمة مرادفة للقِصاص، وربما أصلها أن أهل القتيل يأتون لأهل القاتل ويقتادونه لقتله.

المستقرين، فقد تساهل هؤلاء بعض التساهل في موضوع حق (الأخذ بالثأر)، بينما تشدّد الأعراب فيه، واعتبروا القعود عنه ضعة وخسة، وقبول الدية سبة تنتقل من جيل إلى الجيل الذي يليه، وهي لا تمحى إلا بغسلها بالأخذ بالثأر، فإن الدم لا يغسل إلا بالدم. وبذلك نجد مبدأ حق معاقبة القاتل في أيدي أصحاب القتيل في قانون الأعراب، أي أهل الوبر.»[15] ولقد تبنّى القرآنُ الموقفَ الموروث وانعكس ذلك في آية سورة الإسراء التي تقول: «ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ومن قُتِلَ مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا» (33:17). وكما نرى، فإن الآية على تبنّيها لحق ولي الدم في الأخذ بثأره تعكس في نفس الوقت «حساسية حضرية» تتضح في حضّها على التساهل. إلا أن الموقف القرآني عكس تساهلا آخر يتصل بطبيعة دولة محمد نفسها وهو تنازلها عن سلطتها في المعاقبة الجنائية، إذ أن إقرار مبدأ الثأر الشخصي نقل هذه السلطة من يد الدولة ووضعها في يد الطرف المتضرّر.[16]

والأمر الآخر الذي نقله القرآن عن أعراف العرب وتبنّاه بشأن القِصاص هو ارتباط مؤسسة القِصاص بالمكانة الاجتماعية للقاتل والقتيل، وهكذا يعلن القرآن: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم» (178:2، البقرة). ورغم محاولات المفسرين والفقهاء لاحقا التحلّل من هذه الآية وذلك بتخصيصها

(15) جواد علي، المفصل، ج 5، ص 584.

(16) يقارن جواد علي هذا الموقف التشريعي بموقف العرب الجنوبيين ويقول عن قانون القتبانيين: «أخذ القانون القتباني بمبدأ حصر هذا الحق بالملك إذ جعله هو وحده الذي يقرر نوع العقوبة التي يمكن إنزالها في القاتل. فهو الذي يأمر بالقصاص، أي بقتل القاتل، أو بفرض الدية ... فالدولة إذن هي المسؤولة وحدها عن أخذ حق القتيل من القاتل، لا (ولي الدم). وليس لولي أمر القتيل أن يتصرف من عنده لأخذ حق الدم من سافكه. وتتفق وجهة نظر الحكومة القتبانية هذه مع وجهة نظر (القوانين الرومانية) التي دونت في أوائل القرن السادس للميلاد، ومع التشريع المدني الحديث الذي يجعل أمر تنفيذ القوانين وتطبيقها وتشريعها حق [هكذا] من حقوق الدولة ومن الأمور التي تخص سيادتها وكيانها.» المصدر السابق، ج 5، ص 584.

وقصرها على مناسبة محدّدة لا تتعداها، إلا أن منطوق الآية واضح لا غموض فيه بشأن التمييز العام في شأن القصاص بين الحرّ والعبد والذكر والأنثى.(17)

الزنا

أما الزنا فإن مفهومه في الإسلام يتداخل مع مفهوم امتلاك الرجل للمرأة، إذ أنه يشمل كل جماع جنسي بين رجل وامرأة خارج إطار المِلْك الشرعي للمرأة. وبما أن العلاقة بين الرجل والمرأة هي أساس الأسرة، فإن تحريم الزنا وعقابه ليس حفظا لحق المِلكية فحسب بل هو حفظ للأسرة أيضا. وعندما نقرأ تأكيد القرآن على تحريم الزنا في آية سورة الفرقان التي تقول: «والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما» (68:25) فإننا نلاحظ أن الزنا يأتي بعد الشرك والقِصاص مباشرة في تراتبية كبائر الإثم هذه.(18)

(17) انتحل المفسرون والفقهاء الذين حاولوا تخصيص الآية أخبارا متضاربة منها مثلا الخبر الذي يقول إن الآية: «نزلت في قبيلتين من قبائل العرب اقتتلتا قتال عُمِّيَّة، فقالوا: نقتل بعبدنا فلان بن فلان، وبفلانة فلانَ بن فلان، فأنزل الله: ‹الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ والأنثى بالأنثى›.» (الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 108). ويلخص الزمخشري الاختلاف الكبير الذي نشأ لاحقا وسط الفقهاء قائلا في تفسيره للآية: «عن عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وعطاء، وعكرمة، وهو مذهب مالك والشافعي ... ـــ : أن الحرّ لا يقتل بالعبد، والذكر لا يقتل بالأنثى أخذا بهذه الآية ويقولون: هي مفسرة لما أبهم في قوله: ‹النفس بالنفس› [المائدة: 45]، ولأنّ تلك واردة لحكاية ما كتب في التوراة على أهلها، وهذه خوطب بها المسلمون وكتب عليهم ما فيها، وعن سعيد بن المسيب، والشعبي، والنخعي، وقتادة، والثوري، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه: أنها منسوخة بقوله ‹النفس بالنفس› [المائدة: 45] والقصاص ثابت بين العبد والحرّ، والذكر والأنثى، ويستدلون بقوله ... ‹المسلمون تتكافأ دماؤهم› وبأن التفاضل غير معتبر في الأنفس، بدليل أن جماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به.» الكشاف، ج 1، ص 368.

(18) من الضروري أن نضع في اعتبارنا أن مثل هذه التراتبيات نسبية وليست مطلقة في المادة الإسلامية، وأن تحديدها يخضع على الأرجح للسياقات التي ترد فيها. وهكذا نقرأ مثلا حديثا لأبي هريرة يقول فيه: «عن النبي ... قال اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وماهنّ قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحقّ وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولّي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات.» (البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 399). ونلاحظ أن هذه القائمة المحدّدة للكبائر لا تشمل الزنا.

وعقوبة الزنا في القرآن تنصّ عليها آية سورة النور التي تقول: «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» (2:24).[19] إلا أنه يبدو أن ممارسة محمد شملت عقوبة الرجم أيضا، وهي عقوبة يظهر فيها أثر اليهودية واضحا. ويبدو أن ما جعل محمدا يتبنّى عقوبة الرجم هو قراره بضرورة التمييز بين الزاني المُحْصَن أي المتزوج والزاني البِكر أي غير المتزوج، باعتبار أن غرض العقوبة يشمل حماية مؤسسة الزواج والأسرة.

ولأن محمدا لم يترك توجيها قرآنيا صريحا بالرجم فقد كان من الطبيعي أن يثير ذلك شكّا حول مشروعية الرجم. ويرد في مادة البخاري حديثٌ لابن عباس عن خطبة لعمر إبان خلافته يقول فيها: «إن الله بعث محمدا ... بالحقّ وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله آيةُ الرجم، فقرأناها وعَقَلْناها ووعيناها، فلذا رجم رسول الله ... ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمانٌ أن يقول قائل والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حقٌّ على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحَبَل أو الاعتراف ... »[20]

---

(19) عادة ما يشمل حديث المفسرين والفقهاء عن عقوبة الزنا آيتَي سورة النساء اللتين تقولان: «واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا. واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما» (4:15–16). ويذهب غالبية المفسرين والفقهاء إلى أن موضوع الآيتين هو المرأة والرجل اللذان جامعا بعضهما وأن الاسم الموصول المثنى (اللّذان) الذي تبدأ به الآية الثانية يعود عليهما، وأن الحُكْمين اللذين اشتملت عليهما نُسخا بآية سورة النور. إلا أن أبا مسلم الأصفهاني رأي أن هذا التفسير السائد لا يستقيم، وأن: «قوله ‹واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم› مخصوص بالنسوان، وقوله ‹واللذان يأتيانها منكم› مخصوص بالرجال لأن قوله ‹واللذان› تثنية للذكور». وتأسيسا على هذا ذهب إلى أن: «المراد بقوله: « واللاتي يأتين الفاحشة» السحاقات، وحدّهن الحبس إلى الموت، وبقوله: «واللذان يأتيانها منكم» أهل اللواط، وحدّهما الأذى بالقول والفعل، والمراد بالآية المذكورة في سورة النور: الزنا بين الرجل والمرأة، وحدّه في البكر الجلد وفي المحصن الرجم ... » الرازي، التفسير الكبير، ج 9، ص 239.

(20) البخاري، صحيح البخاري، ج 8، ص 586. يرد هذا الحديث في مادة الترمذي بصيغة أكثر توكيدا إذ يروي عن سعيد بن المُسَيِّب أن عمر قال: «رجم رسول الله ... ورجم أبو بكر ورجمتُ،

وإن صحّ هذا الحديث فإنه يعني أن الدولة، ومنذ فترة مبكرة، ألقت بثقلها خلف عقوبة الرجم للزاني المُحْصَن واحتفظت بعقوبة آية سورة النور للزاني غير المُحْصَن. وفي مقابلة دور الدولة هذا لعب العلماء دورا هاما في ضبط عقوبة الرجم وتقييدها وحصرها في أضيق نطاق ممكن.

القذف

ويرتبط حدّ القذف بالزنا، وعقوبته تنصّ عليها آية سورة النور التي تقول: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون» (4:24). ولقد أصبح القذف جريمة حدّية ذات خطر يبرّر ذكرها في القرآن وذات عقوبة لا تقلّ عن عقوبة الزنا إلا بعشرين جلدة فقط لأنه ارتبط تاريخيا بمحاولة إيذاء محمد بالنيل من سمعة عائشة فيما عُرف بحديث الإفك الذي تعرضنا له في الفصل التاسع.

ولقد وُوجه محمد بتعقيد في مسألة القذف لم يستطع حلّه استنادا على ما تنصّ عليه آية سورة النور. فآية سورة النور رغم عموميتها تعكس خصوصية أمر حديث الإفك، وبذا فإن منطقها الضمني يفترض أن القذف فعل يقوم به شخص أو أشخاص ضد زوجة شخص آخر. ولكن ماذا عن اتهام الزوج لزوجته بالزنا أو الخيانة الزوجية؟ هل يعتبر ذلك قذفا تنطبق عليه معايير آية سورة النور؟ لا نعلم عما إن خطر الاحتمال أصلا لمحمد ولكن ما نعلمه أن محمدا لم يكن يملك الإجابة عندما وُوجه بالموقف. ونقرأ عن الموقف في حديث يرويه ابن عباس قائلا إن: «هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ... بشريك بن سحماء، فقال النبي ... البيّنة أو حدّ في ظهرك. فقال: يا رسول الله إذا رأى أحدُنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة؟

ولولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله لكتبتُهُ في المصحف، فإني قد خشيتُ أن تجيء أقوامٌ فلا يجدونه في كتاب الله فيكفرون به.» (سنن الترمذي، ج 3، ص 101). وتحوي مادة ابن ماجة نص الآية المفقودة نفسها إذ نقرأ في الصيغة التي يخرّجها للحديث أن عمر تلا: «الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا ارجموهما البتة» (سنن ابن ماجة، ج 2، ص 853). ولكن كيف ضاعت آية الرجم هذه؟ نجد الإجابة على هذا السؤال في مادة ابن ماجة التي تنسب لعائشة قولها: «لقد نزلت آيةُ الرجم ورضاعةُ الكبير عشرا. ولقد كان في صحيفة تحت سريري. فلما مات رسول الله ... وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها [الداجن: الحيوانات والطيور التى تربى بالبيت].» (سنن ابن ماجة، ج 1، ص 626).

فجعل النبي ... يقول البينة وإلا حدّ في ظهرك. فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني صادق فلينزلن الله ما يبريء ظهري من الحدّ. فنزل جبريل وأنزل عليه والذين يرمون أزواجهم ... »[21] والقرآن الذي يشير له الحديث هو آيات سورة النور التي تقول: « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين. والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين. ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين» (24:6–8).

وهكذا نرى في هذا الموقف أن محمدا حاول في البداية حلّ المشكلة على أساس البينة التي تنصّ عليها آية سورة النور، إلا أن احتجاج هلال بن أمية كان احتجاجا له وجاهته إذ كيف ينطلق في ظرف مثل هذا ليأتي بشهود. وبالإضافة لذلك ما كان من الممكن لمحمد أن يتجاهل مشاعر هلال وتأكّده وقوة منطقه الديني الذي وضع نبوة محمد نفسها على المحكّ عندما قال: « والذي بعثك بالحق إني صادق فلينزلن الله ما يبريء ظهري من الحدّ». وهذا المطلب يعني عمليا أن تأتي آية تبرّيء هلال ابن أمية مثلما أتت آية وبرّأت عائشة. هل يعني هذا أن عبء البينة سيقع على الله كلما ثار أمر قذف بين أصحاب محمد؟ لاشكّ أن ذلك لم يكن ممكنا، وكانت الإجابة المعقولة والعملية هي الإجراء الذي اقترحته الآيات 6–8 من سورة النور والذي عرف بالملاعنة أو اللعان. هذه الآيات لا تختلف عن الآية 4 من سورة النور من حيث أنها تُحمّل القاذف عبء البينة أو الإثبات إلا أنها تعطي المقذوف حقّ الإنكار وترجيء العقوبة لتصبح عقوبة أخروية.

إلا أن هذه الآيات على عموم صياغتها عكست خصوصية ظرفيهما، إذ هما ظرفان قُذفت فيهما امرأتان. ماذا عن الحالة المعاكسة عندما يُقذف رجلٌ أو عندما تقذف امرأةٌ زوجَها؟ لاشكّ أن هذا هو ما حدث في حالة حديث الإفك مثلا إذ أن قذف عائشة كان أيضا قذفا لصفوان بن المعطّل[22] إلا أن الآية تقصر إشارتها

---

(21) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 459–460.

(22) يخبرنا ابن إسحاق أن صفوان بن المعطّل غضب لِـما رُمي به وأنه: «اعترض حسان بن ثابت بالسيف حين بلغه ما كان يقول فيه ... »، ويضيف أن: «ثابت بن قَيْس بن الشماس وثب على صفوان بن المعطّل، حين ضرب حسان، فجمع يديه إلى عنقه بحبل، ثم انطلق به إلى دار بني الحارث بن الخزرج ... » ويحكي لنا ابن إسحاق أن محمدا اضطر في نهاية الأمر للتدخل ولاسترضاء

على «المحصنات» (اللائي تتسع الإشارة لهن في الآية 23 من سورة النور لتصبح «المحصنات الغافلات المؤمنات»). كان من الطبيعي أن ينتبه العلماء للأمر وأن يتداركوه عندما فصّلوا في أمر قوانين القذف، فاشترطوا في المقذوف شرطين أولهما الإحصان وثانيهما أن يكون المقذوف شخصا معلوما. وبصدد الشرط الأول لم يقصروه على المرأة المُحْصَنة وإنما مدّدوه ليشمل الرجل المُحْصَن أيضا.[23]

السرقة

وإن كان القِصاص اعتداء على النفس وعلى ما دون النفس والقذف اعتداء على سمعة المقذوف، فهناك اعتداء آخر حرصت الشريعة على حماية الناس منه وهو الاعتداء على المال أو السرقة. وعقوبة السرقة تنصّ عليها آية سورة المائدة التي تقول: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم» (38:5). وعلى الأرجح أن أصل هذه العقوبة محلي ويعود لفترة ما قبل الإسلام، وعلى الأرجح أن العقوبة لم تكن منتشرة وربما طبقت في حالات شاذة واستثنائية حفظ الناس أخبارها. ويخبرنا ابن حبيب عن ذلك قائلا: «وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى ... وقطعت قريش رجالا في الجاهلية في السرق. منهم وابصة بن خالد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، سرق في الجاهلية فقطعت يده ... وقطع عوف بن عبيد الله بن عمر بن مخزوم. وقُطع مرارا ثم سرق فرجم حتى مات ... وعبيد الله بن عثمان بن عمرو ابن كعب بن سعد بن تيم، قطع في سرقة إبل ... ومليح بن شريح بن الحارث بن أسد ومقيس بن قيس بن عدي السهمي وكانا سرقا حلي الكعبة في الجاهلية.»[24]

وما نلاحظه منذ الوهلة الأولى هو القسوة المفرطة لعقوبة السرقة، وهي قسوة لم تفت ملاحظتها على من عاصروا محمدا. ونلمح ذلك في الحديث المروي عن صفوان ابن أمية والذي يقول إنه: «طاف بالبيت، فصلّى، ثم لفّ رداءً له من بُرد، فوضعه تحت رأسه، فنام، فأتاه لصّ، فاستله من تحت رأسه، فأخذه، فأتى به النبيَّ ...

حسان بأن منحه: «بِيرَحاءٍ، وهي قصر بني حُديلة اليوم بالمدينة، وكانت مالا لأبي طلحة بن سهل تصدّق بها على آل رسول الله ... فأعطاها رسول الله ... حسّانَ في ضربته، وأعطاه سيرين، أمة قبطية ... » ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 304–306.

(23) حول تفاصيل شروط المقذوف انظر الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6، ص 78–80.

(24) ابن حبيب، المحبّر، ص 328.

فقال: إن هذا سرق ردائي، فقال النبيّ ... ‹أسرقت رداء هذا›؟ قال: نعم. قال ‹اذهبا به، فاقطعا يده› قال صفوان: ما كنت أريد أن تُقطع يدُه في ردائي، فقال ‹فلوما كان قبل هذا›.»[25] وإن صحّت تفاصيل هذا الحديث فإنها لا تعكس فحسب أساس الموقف الفقهي التقليدي القائل إنه لا يصحّ ردّ الحدود والشفاعة فيها لأنها حقّ من حقوق الله، ولكنها تعكس أيضا الصدمة التي أحس بها صفوان بن أمية من جرّاء حكم محمد إذ أنه لَمَسَ بلا شك وفي الحال عدم التناسب بين الجريمة (وخاصة أنه استردّ رداءه) والعقوبة. وفي صيغة أخرى للحديث نلمح محاولة يائسة لصفوان بن أمية للالتفاف على سلطة محمد وسحب البساط من تحته إذ يقول: «ردائي عليه صدقة».[26]

وفي الواقع فإن ردّ فعل صفوان بن أمية ليس بأمر مستغرب وجملته القاطعة: «ما كنت أريد أن تُقطع يدُه في ردائي» تعكس حسّا أخلاقيا سليما وازن بين الجريمة وإسراف العقوبة. وتنعكس هذه المشكلة الأخلاقية يإزاء العقوبة القرآنية في مادة الحديث التي تقدّم لنا صورتين لمحمد، صورة لمحمدٍ متشدّد وَكَدُه تطبيق عقوبة القطع وصورة لمحمدٍ يلمس إسراف العقوبة ويتمنى تجنّب تطبيقها. وتنعكس الصورة الأولى في الحديث المشهور المتعلق بالمرأة المخزومية التي سرقت وقرار محمد بشأنها، وحسب هذا الحديث فإن: «قريشا أهَمَّتْهُم المرأةُ المخزومية التي سرقت فقالوا من يكلم رسول الله ... ومن يجتريء عليه إلا أسامة حِبُّ رسول الله ... فكلّم رسولَ الله ... فقال أتشفعُ في حدّ من حدود الله. ثم قام فخطب قال: يا أيها الناس إنما ضلّ من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها.»[27] أما الصورة الثانية فيعكسها حديث عبد الله بن مسعود الذي يقول: «إن أول رجل قُطع في الإسلام ـــ أو من المسلمين ـــ رجل أُتي به النبي ... فقيل: يا رسول الله، إن هذا

(25) النسائي، سنن النسائي، ص 744.

(26) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 2، ص 865.

(27) البخاري، صحيح البخاري، ج 8، ص 573. تذكر مادة الحديث خبرين بشأن ما فعلته هذه المرأة، إذ نقرأ خبرا أنها كانت: «تستعير المتاع وتجحده.» (مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 806). ونقرأ خبرا آخر أنها: «سرقت قطيفة من بيت رسول الله ... » (أبو داود، سنن أبي داود، ص 478).

سرق، فكأنما أُسِفَّ وجهُ رسول الله ... رمادا، فقال بعضهم: يا رسول الله، أي يقول: مَالَكَ؟ فقال ‹وما يمنعني؟ وأنتم أعوانُ الشيطان على صاحبكم، والله عزّ وجلّ عَفُوٌّ يحبّ العفو، ولا ينبغي لوالي أمر أن يؤتى بحدّ إلا أقامه›، ثم قرأ ‹وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم›.»[28] ويعكس الحديثُ الثاني الروحَ التي ألهمت الفقهاء وهم يوجّهون دولةَ محمد بعد موته، إذ عمدوا لإحاطة منطوق الآية العام والمبهم بكل أشكال التخصيص والتقييد التي تحدّ من بتر الأيدي والتعويق الناتج عن العقوبة.

ولقد أدّى نشوء دولة محمد وصعودها لتطور آخر كبير بشأن المال وهو تكريس مؤسسة السلب والغنيمة. فالإسلام حافظ على قيمة من قيم العرب القديمة وهي التمييز بين سياقين لسلب مال الآخر، إذ ميّز العرب بين السلب الذي هو سرقة تتم على وجه الخِفية والاستتار واعتبروه فعلا ذميما، وبين السلب الذي هو غصب وغُنْم في مواجهة بين الغاصب والمغصوب واعتبروه فعلا مباحا ومقبولا.[29] ولقد كان مبدأ محمد هو إحلال الدين محلّ القبيلة فأصبحت حياة المشرك وماله هدرا. إلا أن ذلك لم يلغِ العامل القبلي إلغاء تاما أو يحيّده، إذ أن محمدا دخل في تحالفات عديدة ذات طبيعة قبلية وكان من الطبيعي أن يرث مع هذه التحالفات ميراثَ العداوات القبلية لحلفائه.[30] وفي ظل هذا الواقع الجديد الذي خلقته دولة المدينة

(28) ابن حنبل، المسند، ج 7، ص 83–84.

(29) يقول جواد علي عن ذلك: «السرقة عيب عند الجاهليين، أما الاستيلاء على مال الغير عنوة، أي باستعمال القوة، فلا يعد سرقة، بل هو اغتصاب وانتهاب إذا كان في داخل القبيلة، أما إذا كان اغتصاب مال شخص من قبيلة أخرى ليس لها حلف ولا جوار ولا عقد مع قبيلة المغتصب، فيعدّ مغنما ومالا حلالا.» المفصل، ج 5، ص 605.

(30) وأبرز نموذج على ذلك هو تحالفه مع خُزاعة والذي أورثه عداوة بني بكر المتحالفين مع قريش. ولقد كان التحالف بين المسلمين وخُزاعة تحالفا سياسيا بالدرجة الأولى لم يتمسك فيه محمد باعتبار الدين كما ينوه بذلك ابن إسحاق عندما يقول: «كانت خُزاعة، مسلمهم ومشركهم، عَيْبَة نُصح لرسول الله ... [أي موضع سرّه] بتهامة، صَفْقتهم [اتفاقهم] معه، لا يُخفون عنه شيئا كان بها ... » ابن هشام، السيرة، ج 3، ص 102. وكما مرّ بنا في الفصل السادس فإن المواجهة بين بني بكر وخُزاعة كانت هي ذريعة محمد لنقض هدنته مع القرشيين وغزو مكة. ولقد وصف

وتحالفاتها هجم المسلمون على أعدائهم فغنموا أموالهم وسبوا نساءهم وأطفالهم، وهو واقع لخّصه أبلغ تلخيص الحديثُ المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «... نُصِرْتُ على العدو بالرُّعْب، ولو كان بيني وبينهم مسيرة شهر لَمُلِء منه رُعْبا، وأُحِلَتْ ليّ الغنائمُ آكُلُها، وكان من قبلي يعظّمون أكلها، كانوا يَحْرِقُونها ... »[31] وكما رأينا ونحن نتابع صعود دولة محمد فإن الغنائم لعبت دورا حاسما في تعبئة من انضموا لغزواته، وأن ذهاب خمس الغنائم له ليصرفها في مصارف الخُمْس التي ذكرها القرآن قد أتاح له ولدولته الناشئة قوة اقتصادية وسياسية لا تُضارع.

وإن كان سلب المشركين أمرا من أمور الجهاد المشروعة فقد وُوجه محمد بمشكلة سلب أخرى مترتبة على سلب غنائم المشركين، وهي سرقة المسلمين من الغنائم أو ما عُرف بالغُلُول. ويبدو أن محمدا اتخذ قرارا بعدم قطع يد السارق في الغزو،[32] وهو قرار أملاه على الأرجح الاعتبار العملي إذ أن قطع اليد في الغزو يعني تعويق المقاتل وهو أمر يوهن قوة المسلمين. ويبدو أن الغُلُول كان مشكلة مألوفة كما توحي عبارة للواقدي في الحديث عنه: «وكان رسول الله ... يجد الغُلول في رحل الرجل فلا يعاقبه، ولم يُسمع أنه أحرق رَحْل أحد وُجِد في رحله، ولكنه يعنّف ويؤنّب ويؤذي ويعرّف الناس به.»[33]

ويبدو أن مجهود محمد هذا لم يأت بثمرة في حالة شخص كان قريبا منه يبذل له ما يبذل من خدمة، كما يحكي لنا أبو هريرة في حديث يقول فيه: «خرجنا مع رسول الله ... من خيبر إلى وادي القُرَى، وكان رِفاعة بن زيد بن وهب الجُذامي قد وهب لرسول الله ... عبدا أسود يقال له مِدعَم، وكان يرحّل لرسول الله ... فلما نزلوا بوادي

أبو سفيان الموقف بقوله: «أما والله ما شُوورت فيه ولا علمتُه، ولقد كنت له كارها حين بلغني، ولكنه أمر حُمَّ.» الواقدي، المغازي، ج 2، ص 820.

(31) ابن حنبل، المسند، ج 11، ص 639.

(32) تحكي لنا مادة الحديث بصدد ذلك أن جُنادة بن أبي أمية جلد رجلين سرقا غنائم الناس وقال: «إنه لم يمنعني من قطعهما إلا أن بُسْرَ بن أرطاةَ وجد رجلا سرق في الغزو يقال له مِصْدَرٌ فجلده ولم يقطع يده، وقال: نهانا رسول الله ... عن القطع في الغزوِ.» ابن حنبل، المسند، ج 29، ص 168.

(33) الواقدي، المغازي، ج2، ص 682.

القُرَى انتهينا إلى اليهود ... فبينا مِدْعَم يَحُطُّ رَحْل النبي ... ، وقد استقبلتنا اليهود بالرمي حيث نزلنا ... فيقبل سهمٌ عائرٌ فأصاب مِدْعَمًا فقتله، فقال الناس: هنيئا لك الجنة! فقال رسول الله ... : كلا والذي نفسي بيده، إن الشَّمْلة التي أخذها يوم خيبر من المغانم لم يُصبها المَقْسم تشتعل عليه نارا.»[34] وهذا المصير الكئيب الذي ترسمه مادة الحديث لِمِدْعَم يختلف عن مصير عبد آخر شاء حظّه ألا يكون استرقاقه في دائرة الامتلاك الخاص وإنما في دائرة الامتلاك العام، إذ كان من عبيد الخُمْس. ومثل مِدْعَم فإن هذا العبد سَرَقَ، إلا أنه سرق من مال الخمس، أي المال الذي ينتمي هو نفسه إليه. وفي حالته تحدّثنا مادة الحديث عن موقف متساهل لمحمد، إذ أنه لم يقطع يده عندما رُفع الأمرُ إليه وإنما قال: «مالُ الله عزّ وجلّ، سَرَقَ بعضُه بعضا.»[35] وإن صحّ هذا الحديث فإن اعتبار محمد كان على الأرجح هو الاعتبار العملي بأن قطع يد العبد سيعوّقه، وتصبح العقوبة بالتالي اتلافا للمال وليس حفظا له (إذ أن العبد مال).

الحرابة

جريمة الحرابة هي جريمة قطع الطريق، ورغم أن قطع الطريق نوع من السرقة إلا أن الحرابة تميّزت عن السرقة العادية لسبب تاريخي، كما سنوضّح.

وأساس عقوبة الحرابة هو ما يرد في الآيتين 33–34 من سورة المائدة (5) اللتين تقولان: «إنما جزاءُ الذين يحاربون اللهَ ورسولَه ويسعون في الأرض فسادا أن يُقَتّلوا أو يُصَلّبوا أو تُقَطَع أيدِيهِم وأرجُلُهُم من خِلافٍ أو يُنفَوا من الأرض ذلك لهم خِزيٌ في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم. إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم» (33:5). ولقد ذهب البعض أن هاتين الآيتين جاءتا في: «قوم من أهل الكتاب كانوا أهل موادعة لرسول الله ... فنقضوا العهد وأفسدوا في الأرض»، وذهب آخرون إلى أنها جاءت في قوم من المشركين.[36] إلا أنه لا يوجد دليل في المادة التاريخية يسند ما ذهب إليه أهل هذين الرأيين.

(34) الواقدي، المغازي، ج 2، ص 709–710.

(35) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 2، ص 864.

(36) الطبري، تفسير الطبري، ج 4، ص 546–547.

أما الرأي الغالب فقد ربط الآيتين بما حدث للعُجْليين الذين مرّ بنا خبرهم في الفصل السادس. ونقرأ عن خبرهم في مادة الطبري وهو في معرض تفسير الآية 33:5 أن: «سعيد بن جبير ... قال ... وقتل نبي الله منهم، وصلب، وقَطَعَ، وسمل الأعين. قال: فما مثَّل رسول الله ... قبلُ ولا بعدُ. قال: ونهى عن المُثْلة، وقال: لا تمثِّلوا بشيء. قال: فكان أنس بن مالك يقول ذلك، غير أنه قال: أحرقهم بالنار بعد ما قتلهم.»[37] وفي تقديرنا أن هذا الرأي الأخير الذي يربط الآية بتعذيب العُجْليين هو الأرجح، إذ أن خبرهم خبر محدّد ومعلوم وتَوَاتَر ذكرُه في المصادر وما يقوله القرآن عن الجريمة وعقابها يناسب الخبر. ومن المعقول أن يكون النص القرآني على مستوى معين تبريرا لما فعل محمد.

والعقوبة تصدمنا بقسوتها وعنفها المفرط. ورغم أن المصادر لا تخبرنا عما إن عبّر البعض عن استنكارهم واستقباحهم لعذاب العُجْليين هذا، إلا أنه من المعقول أن نفترض أن البعض استنكروا ما حدث (وخاصة أن موت الجناة كان بطيئا وأنهم عندما عطشوا كانوا، حسب حديث البخاري، «يستسقون فما يُسقون»، وهي الصورة التي ينقلها الطبري على لسان أحد الأخباريين قائلا: «وجعلوا يقولون ‹الماء› ورسول الله ... يقول ‹النار›»[38]). وفي تقديرنا أن الدليل على صحة هذا الافتراض هو الردّ عليه الذي نلمس صداه في آيتي سورة المائدة وفي المادة الإسلامية.

فآيتا سورة المائدة تعكسان موقفين متباينين. فالآية الأولى تؤكد على العقوبة بكل صرامتها وقسوتها وجوّ الآية تلخصه خاتمتها التي تقول: «ولهم في الآخرة عذاب عظيم». أما الآية التالية فتتراجع عن صرامة الآية السابقة وقسوتها وتبطل إجراءتها بقبول التوبة التي تقع «من قبل أن تَقْدِروا عليهم»، وجو الآية المختلف تلخصه خاتمتها التي تقول: «فاعلموا أن الله غفور رحيم.» كانت هذه في تقديرنا هي مصالحة القرآن مع من لمسوا في ردّ فعل محمد قسوة جاوزت الحد. أما الصدى الآخر فنلمسه فيما اقتبسناه أعلاه من القول المنسوب لسعيد بن جبير أن محمدا نهى عن المُثْلة بعد تمثيله بالعُجْليين. إن حرص كل من سعيد بن جبير وأنس بن مالك على تأكيد أن محمدا نهى عن المُثلة لم يأت من فراغ . هذا الحرص هو في تقديرنا محاولة

---

(37) الطبري، تفسير الطبري، ج 4، ص 548.

(38) المصدر السابق، ج 4، ص 548.

واعية ومقصودة ومخلصة لتحييد ذكرى العنف النبوي وتلطيف مشاعر الاستنكار التي من الممكن أن يشعر بها من يسمعون بالحدث. ونحن نميل لقبول صحة ما قالاه من أن محمدا نهى عن المُثلة على ضوء قراءتنا للآية 34:5 من سورة المائدة.

وإن كانت إشارة الآية 33:5 من سورة المائدة لمن: «يحاربون اللهَ ورسولَه ويسعون في الأرض فسادا» إشارة عامة إلا أن العلماء ما لبثوا أن وظّفوا الآية وعقوباتها لتنطبق تحديدا على جريمة قطع الطريق. وقطع الطريق على القوافل كان ممارسة شائعة وسط العرب شكّلت خطرا كبيرا على الحياة والمال. ولقد رأينا كيف أن حرب محمد على قريش استهدفت قوافلها ومرّ بنا في الفصل السادس خبر أبي بُصير وعصبته الذين كانوا يقتلون القرشيين ويقطعون الطريق على قوافلهم. وهكذا ولأن المسلمين استخدموا هذا السلاح فإنهم كانوا مدركين لخطره وفعاليته، وكان من الطبيعي أن تتحسّب الدولة الإسلامية له وتحاول ردعه بأقسى العقوبات، ولقد لاءمت قسوة عقوبات الآية 33:5 أغراض الدولة.

ولكن ما الذي يحدث عندما لا يأتي الخطر من قطّاع الطرق وإنما من ثائرين يشقّون عصا الطاعة ويتمردون على الدولة ويحملون السلاح ضدها (كما كان حال الخوارج فيما بعد مثلا)؟ ارتبط مثل هذا الفعل بجريمة البغي والتي يأتي اسمها من آية سورة الحجرات التي تقول: «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين» (9:49). ورغم أن هذه الآية تصف البغي كقتال أهلي بين طائفتين من المسلمين وتخوّل الدولة سلطة الحكم بينهما وسلطة فرض حكمها لوضع حدّ للاقتتال، إلا أن مفهوم البغي ما لبث أن اتسع ليشمل الثورة على الدولة. وعقوبات البغي، رغم أنه محاربة للدولة وتهديد لها، لا تبلغ في قسوتها مبلغ عقوبات الحرابة، إلا عندما يتداخل فعل البغي مع فعل الحرابة إن عمد الثائرون على الدولة لقطع الطريق، وفي هذه الحالة فإن الدولة تطبّق عليهم عقوبات الحرابة.[39]

---

(39) حول تعريف البغاة والفرق بين قتالهم وقتال المشركين من ناحية والمحاربين من ناحية أخرى يقول القرافي: «قال ابن بشير: البغاة الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه، أو منع الدخول في طاعته، أو تبغي منع حق واجب بتأويل في ذلك كله ... وما علمت في ذلك خلافا وبه يمتازون عن

الخمر

ولقد أُضيفت لجنايات الحدود جريمتان اعتبرتا حديتين وهما شرب الخمر والرِّدّة.

ورغم أن القرآن حرّم الخمر في آية سورة المائدة التي تقول: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رِجْسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» (90:5)، إلا أنه لم ينصّ على عقوبة محدّدة لشربها كما هو الحال بالنسبة للجرائم الحدية الأخرى. ويبدو أن العقوبة استندت على ما رُوي عن محمد أنه ضـرب شارب الخمر، كما نقرأ في مادة البخاري مثلا ما يرويه عُقْبة بن الحـارث من أنه « ... جيء بالنُّعيمان أو ابن النُّعيمان شاربا فأمر رسول الله ... من كان في البيت أن يضربوا. قال: فكنت أنا فيمن ضربه فضربناه بالنِّعال والجريد.»[40] وفي اتجاه تحويل شرب الخمر لعقوبة حدية كان لابد من تحديد العقوبة بعدد محدّد من الجلدات. وحسب أنس بن مالك فإن هذا الإجـراء بدأ في عهد أبي بكر إذ يقول: «جلـد النبـي ... في الخمر بالجريد والنعال وجلد أبو بكر أربعين.»[41] إلا أن السائب بن يزيـد يذكر أمرا مختلفا إذ يروي: «كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ... وإمرة أبي بكر وصدرا من خلافة عمر فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر إمرة عمر فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين.»[42] وعن تثبيت هذه

المحاربين. ويفترق قتالهم من قتال المشركين بأحد عشر وجها أن يقصدوا بالقتال ردعهم لا قتلهم، ويكف عن مدبرهم ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسراهم ولا تغنم أموالهم، ولا تسبى ذراريهم، ولا يستعان على قتالهم بمشرك، ولا نوادعهم بمال، [ولا]تنصب عليهم الرعّادات [المنجنيق]، ولا تحرق عليهم المساكين [جمع مسكن]، ولا يقطع شجرهم. ويمتاز قتالهم عن قتال المحاربين بخمسة، يقاتلون مدبرين، ويجوز تعمد قتلهم، ويطالبون بما استهلكوا من دم أو مال في الحرب وغيرها، ويجوز حبس أسراهم لاستبراء أحوالهم، وما أخذوه من الخراج والزكاة لا يسقط عمن كان عليه كالغاصب.» (الفروق، ج 4، ص 312). يرد في النص المحقّق: «تنصب عليهم الرعّادات» وعند مراجعتنا للجملة في تحقيق آخر وجدنا: «ولا تنصب عليهم الرعّادات» وهو ما أثبتناه هنا إذ أنه ينسجم مع المعنى المراد.

(40) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 216.

(41) المصدر السابق، ج 8، ص 567.

(42) المصدر السابق، ج 8، ص 570.

العقوبة نقرأ أن: «عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل. فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنه إذا شَرِبَ سَكِرَ، وإذا سكر هَذَىَ، وإذا هَذَىَ افْتَرَى. أو كما قال. فجلد عمر في الخمر ثمانين.»[43] وهذه النظرة التي تربط الخمر ربطا وثيقا بالأضرار المترتبة عليها لخّصها أوضح تلخيص وصفُ عثمان بن عفان لها بأنها: «أمّ الخبائث.»[44] ولا شك أن موقف عمر المتشدّد عكس شعوره وشعور من أحاطوا به أن الدولة لها دور اجتماعي يحتّم عليها التدخل لدفع الضرر الاجتماعي للخمر ويحتّم عليها أن تجعل شرب الخمر جريمة حدية ذات عقوبة حدية تساوي العقوبة القرآنية للقذف.

الرِّدّة

أما الرِّدّة فهي ردّة المسلم عن الإسلام أي رجوعه عنه. وكلمة الرِّدّة مأخوذة من آية سورة البقرة التي تقول: «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» (217:2). ويربط المفسرون هذه الآية بسرية عبد الله بن جحش التي استهدفت قافلة لقريش وقتل فيها المسلمون عمرو بن الحضرمي وأسروا أسيرين وغنموا مال القافلة، وكان ذلك في الشهر الحرام، وعندها: «قالت قريش قد استحلّ محمد وأصحابه الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدماء، وأخذوا فيه الأموال، وأسروا فيه الرجال.»[45] وكانت الآية ردا على ذلك إذ أبطلت تقليدا من أفضل تقاليد العرب، إذ أن تقليد الشهر الحرام هدف لوضع القتال وحقن الدماء لفترة يستطيع الناس فيها الحركة من غير خوف، وكانت العرب: «لا تقرُع فيه الأسنّة، فيلقى الرجل قاتل أبيه أو أخيه فيه فلا يهيجه تعظيما له.»[46] وفي تبرير

(43) مالك، الموطأ، ج 2، ص 842.

(44) النسائي، سنن النسائي، ص 849.

(45) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 604.

(46) الطبري، تفسير الطبري، ج 2، ص 359.

الآية لنقض الشهر الحرام وقتال المشركين فيه فإنها تدينهم على ضوء أفعال عدوانية عديدة أتوا بها ثم تدينهم علاوة على ذلك لسعيهم لردّ المسلمين عن دينهم.

ولا شك أن المشركين نظروا للمسلمين كصابئة ورغبوا في ردّهم عن دينهم مثلما نظر لهم المسلمون ككفار واستهدفوا محو دينهم وتحويلهم للإسلام. وتخبرنا المصادر عن حالات أجبر فيها المشركون بعض الأفراد على الارتداد. إلا أن الراجح أن هذه الحالات كانت حالات فردية إذ لا يوجد دليل على أن مثل هذا الإكراه كان سياسة عامة تواطأ عليها المشركون بإزاء المسلمين، إذ أن بعض المسلمين بقوا في مكة ولم يهاجروا ولا يوجد ما يدلّ على قسرهم للارتداد.

ومن ناحية أخرى نجد في المصادر ما يؤكد الخروج الطوعي لمسلمين من الإسلام لأنهم لم يقتنعوا بصدق نبوة محمد. ولعلّ أشهر مثال على ذلك هو عبد الله بن سعد ابن أبي سَرْح الذي مرّ بنا ذكر ارتداده في الفصل السادس. ورغم أن الآية 217 من سورة البقرة لا تنصّ على عقوبة حدية وتكتفي بتهديد المرتد الذي يظل كافرا بعذاب النار، إلا أن الردة، وبعد توطيد الدولة الإسلامية، أصبحت جريمة حدية عقابها الموت؛ وهو أمر نرى بذرته في مشهد محمد وابن أبي سرح الذي مرّ بنا ذكره. ولأنه لا يوجد أساس قرآني لعقوبة دنيوية للردة فإن الأساس أصبح حديثا منسوبا لمحمد يقول: «من بدّل دينه فاقتلوه.»[47]

التنظيم الاجتماعي

المرأة والأسرة

كان موقف العرب من المرأة شبيها بموقف الشعوب السامية الأخرى في منطقة الشرق الأدنى الذين اعتبروا منزلتها أقلّ من منزلة الرجل وعَدُّوها تابعةً للرجل، خاضعةً لسلطته. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا لتفضيل المولود الذكر، وهو تفضيل تصوّره الآيتان 58—59 من سورة النحل (16) تصويرا دراميا حيّا وحافلا بالتوتر: « وإذا بُشِّر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودّا وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّر به أيمسكه على هُون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون».

وعبارة «أم يدسه في التراب» تشير لممارسة اختصّ بها بعضُ العرب وجاء القرآن

(47) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 479.

بإدانتها وتحريمها وهي ممارسة وأد الأبناء. ورغم أن الوأد شمل الإناث والذكور كما توحي الآية 151 من سورة الأنعام (6) التي تقول: « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم»، إلا أنه يبدو أن الممارسة طالت الإناث أكثر من الذكور وهو ما تعكسه الآيتان 8–9 من سورة التكوير (81) اللتان تقولان: «وإذا الموؤودة سئلت. بأي ذنب قتلت». ومن الخطأ أن نتصوّر أن ممارسة الوأد كانت منتشرة وسط كل العرب، إذ أنها كانت منتشرة وسط قبائل معينة دون باقي القبائل ووسط طبقات معينة دون طبقات أخرى. ومن الخطأ أيضا أن نتصوّر أن هذه الممارسة لم تصطدم بمعارضة ومقاومة قبل الإسلام. يقول قتادة: «كان مُضَرُ وخُزاعة يدفنون البناتِ أحياء، وأشدّهم في هذا تميم»[48]، ويقول القرطبي في معرض تفسيره لآيتي سورة التكوير: «وكانوا يدفنون بناتهم أحياء لخصلتين، إحداهما كانوا يقولون إن الملائكة بنات الله، فألحقوا البنات به. الثانية إما مخافة الحاجة والإملاق، وإما خوفا من السبي والاسترقاق ... وقد كان ذوو الشرف منهم يمتنعون من هذا ويمنعون منه، حتى افتخر به الفرزدق فقال: ومنا الذي منع الوائدات / فأحيا الوئيد فلم يوأد، يعني جدّه صعصعة كان يشتريهن من آبائهن، فجاء الإسلام وقد أحيا سبعين موءودة».[49] ولقد مرّ بنا في الفصل الثاني خبرُ زيد بن عمرو بن نُفيل الذي اعتنق الحنيفية ونهى عن قتل الموؤدة وأنه كان يأخذها من أبيها ويتكفّل بمؤنتها لتترعرع في كنفه.

إلا أن الموقف القرآني الرافض لوأد البنت لم يعنِ أن الرؤية الإسلامية ساوت بين المرأة والرجل. وهكذا فإن موقف الإسلام لم يختلف عن الموقف العام للعصر الذي نشأ فيه ولم يختلف عن موقف اليهودية والمسيحية واعتبر المرأة في مرتبة روحية واجتماعية وقانونية أقلّ من مرتبة الرجل، وهو موقف تلخّصه آية سورة النساء التي تقول: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» (34:4) ويلخّصه الحديث المنسوب لمحمد الذي يصف فيه المرأة بأنها ناقصة عقل ودين.[50]

---

(48) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 341.

(49) المصدر السابق، ج 22، ص 102.

(50) يروي أبو سعيد الخُدْري قائلا: «خرج رسول الله ... في أضحىً أو فطر إلى المُصَلّى فمرّ على النساء فقال يا معشر النساء تصدّقن فإني أُرِيتُكُنّ أكثر أهل النار فقلن وبِمَ يا رسول الله قال تُكْثِرْنَ

وبما أن مجال إلحاق المرأة بالرجل وتبعيتها له هو الأسرة فقد كان من الطبيعي أن يهتم محمد بهذه الوحدة الاجتماعية الأساسية، وكان من الطبيعي أن يقدّم تصوّرا إسلاميا لها وللتشريعات التي تضبطها. وأساس تصور محمد للأسرة لا يختلف عما ساد مجتمعه إذ أنها أسرة ذكورية، يسودها الرجل ويمثّل عمادها بحكم الاعتبارين اللذين تقررهما آية سورة النساء المقتبسة في الفقرة السابقة: اعتبار تفضيل طبيعي أسبغه الإله علي الرجل واعتبار تميّز اقتصادي. وبما أن الوضع الطبيعي في نظر القرآن هو أن تقبل المرأة بعلاقة القوة هذه وتخضع لها، فإن الآية تعالج ما يحدث عندما تتمرد المرأة على ذلك، ونقرأ: «فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا». وما نلاحظه في الآية هو إباحتها للرجل ضرب زوجته الناشزة، ويبدو أن هذا كان إجراءً عكس تغييرا لموقف كان محمد قد اتخذه قبلها، ويبدو أن هذا التغيير ربما وقع بضغط من عمر. نقرأ عن هذا السياق وردِّ الفعل على إجراء الضرب في سنن ابن ماجة: «قال النبي ‹لا تضرِبُنّ إماء الله› فجاء عمر إلى النبي فقال: يا رسول الله قد ذَئِر النساء على أزواجهن [أي نشزن عليهم واجترأن] فأمر بضربهن فَضُرِبْنَ. فطاف بآل محمد طائف نساء كثير. فلما أصبح قال: لقد طاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة، كلّ امرأة تشتكي زوجها، فلا تجدون أولئك خِيارَكُم.»(51)

ومثلما تبنّى الإسلام البنية الذكورية للأسرة فإنه تبنّى أيضا مبدأ تعدّد الزوجات

اللعن وتَكْفُرْنَ العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهبُ للب الرجل الحازم من إحداكن قلن وما نقصانُ دينِنا وعقلِنا يا رسول الله قال أليس شهادةُ المرأة مثلَ نصف شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها أليس إذا حاضت لم تُصَلّ ولم تَصُم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها.» البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 193.

(51) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج1، ص 638–639. حول مسألة الضرب والمشاكل التي أثارتها وسط المفسرين انظر ورقتنا

Mohamed Mahmoud, "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas Over Qur'an, 4:34", *Journal of the American Oriental Society*, 126.4 (2006), pp. 537–550.

الذي كان سائدا في المجتمع العربي، وإن عدّله وحدّ من عدد الزوجات. وآية إباحة التعدّد هي آية سورة النساء التي تقول: «وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا» (3:4). وما قررته هذه الآية في جملة «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» أصبح أساس الإجماع الإسلامي بشأن عدد الزوجات. إلا أنه يجب أن نضعه في اعتبارنا أن هذا العدد هو عدد الزوجات الحرائر (جمع حرّة) ولا يمس امتيازا آخر من امتيازات الذكر، وهو حقه في امتلاك أي عدد من الإماء والاستمتاع بهن جنسيا بالإضافة لزوجاته.

ومع انشغال القرآن بأمر الأسرة المسلمة ووضع تشاريعها انشغل أيضا انشغالا خاصا بنساء محمد. ولقد ارتبط هذا الانشغال بتأسيس مفهوم جديد هو مفهوم ما يمكن أن يوصف بـ «الأسرة المقدّسة»، وهكذا ومثلما يصف القرآنُ إبراهيمَ وأسرتَه بـ «أهل البيت» (73:11، هود) فإنه لا يلبث أن يصف محمدا وأسرتَه بـ «أهل البيت» (33:33، الأحزاب). ومن المعقول أن نتصوّر أن هذا المفهوم قد تطوّر تدريجيا وارتبط من ناحية بكثافة وعي محمد لنفسه كنبي له مكانة خاصة تميّزه عن باقي البشر، وارتبط من ناحية أخرى بصعود سلطته وبلوغها ذروتها. ورغم أن محمدا تزوّج فوق الأربع وكان يملك حقّا مفتوحا في التعدد،[52] إلا أنه يبدو أنه قد أتت لحظة حاسمة قرّر فيها تحريم الزواج من الحرائر على نفسه، وهي لحظة تعكسها الآية 52 من سورة الأحزاب (33) التي تقول: « لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما ملكت يمينك وكان الله على كل شيء رقيبا».[53]

وفي تقديرنا أن هذه اللحظة الحاسمة تولّدت بفعل تراكم أزمات عديدة في

(52) يلخّص القرطبي الأمر قائلا: «أحلّ الله تعالى السراري لنبيه ... ولأمته مطلقا، وأحلّ الأزواج لنبيه مطلقا، وأحلّه للخلق بعدد.» القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 180.

(53) يقول القرطبي في تعليقه على عبارة «ولو أعجبك حسنهن»: «قال ابن عباس: نزل ذلك بسبب أسماء بنت عُميس. أعجب رسولَ الله ... حين مات عنها جعفر بن أبي طالب حُسنُها، فأراد أن يتزوجها، فنزلت الآية. وهذا حديث ضعيف، قاله ابن العربي.» المصدر السابق، ج 17، ص 199.

علاقة محمد بزوجاته. عانت زوجات محمد من غِيرة لا نستغربها في ظل واقع تعدد زوجاته، وهي غِيرة وصلتنا شذرات من أخبارها. ومما فاقم الأمور أن بعض النساء جئن لمحمد ووهبن أنفسهن له، وهو فعل مشروع خصّ به القرآنُ محمدا كما يرد في آيتي سورة الأحزاب اللتين تقولان: «يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما. ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء ومن ابتغيت ممن عزلت فلا جناح عليك ذلك أدنى أن تقر أعينهن ولا يحزن ويرضين بما آتيتهن كلهن والله يعلم ما في قلوبكم وكان الله عليما حليما» (33:50—51). ونقرأ في حديث عن رد فعل عائشة واستهجانها للأمر أن: «خَوْلَة بنت الحكم [كانت] من اللائي وهبن أنفسهن للنبي ... فقالت عائشة: أما تستحي المرأة أن تهب نفسها للرجل، فلما نزلت ‹ترجي من تشاء منهن› قلتُ: يا رسول الله ما أرى ربَّك إلا يُسارع في هواك.»[54]

إلا أن الأزمة الكبرى ربما ارتبطت بزواج محمد من زينب بنت جحش. كانت زينب زوجة زيد بن حارثة الذي كانت خديجة قد أهدته لمحمد فأعتقه وتبنّاه. وحسب الأخباريين فإن محمدا خرج يوما يريد زيد بن حارثة ورأى زينب وهي حاسرة فوقع إعجابها في قلبه.[55] ونقرأ في خبر آخر عن هذه اللحظة أن محمدا عندما أبصرها قال: «سبحان الله مقلّب القلوب»، وسمعت زينب ما قاله محمد وذكرته لزيد.[56] وما لبث زيد أن طلّق زوجته ليتزوجها محمد. ولم يكن قرار محمد سهلا إذ تخوّف من رد فعل الناس وما سيقولونه وخاصة أن زيدا ابنه. إلا أن القرآن ما لبث أن تدخّل وبدّد مخاوف محمد وأبطل تبنيه لزيد: «وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج

(54) البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 23.

(55) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 302.

(56) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 71.

في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا. ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا. الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله وكفى بالله حسيبا. ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما» (33:37–40، الأحزاب).

وبالإضافة للمشاكل بين نساء محمد التي كان مبعثها الغِيرة العاطفية فقد نشأت مشاكل وصراعات ذات طبيعة اقتصادية كان محورها النفقة. وعندما بلغت هذه الصراعات قمتها قرّر محمد أن يخيّر زوجاته بين الطلاق أو البقاء معه بشروطه، وهو موقف تعكسه آيتا سورة الأحزاب اللتان تعلنان: «يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا. وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنات منكن أجرا عظيما» (55:28–29). ويحكي الزمخشري عن الموقف قائلا إن زوجات محمد: «حين تغايرن وابتغين زيادة في النفقة وغِظْن رسول الله ... هجرهن شهرا، ونزل التخيير، فأشفقن أن يطلقن، فقلن: يا رسول الله، أفرض لنا من نفسك ومالك ما شئت.»(57) ويحكي الرواة أن زوجات محمد قبلن بشروطه: «إلا امرأة واحدة بدوية ذهبت.»(58)

ورغم أن الآيتين اللتين اقتبسناهما أعلاه تربطان شروط محمد بثنائية قرآنية مألوفة (ثنائية الدنيا والآخرة) إلا أن انقشاع الأزمة ارتبط عمليا على ما يبدو بالواقع الملموس الذي عكسته الآيتان 51–52 من سورة الأحزاب المقتبستان أعلاه. ويفسّر الزمخشري الآية 51 بقوله: «يعني: تترك مضاجعة من تشاء منهن، وتضاجع من تشاء. أو تطلق من تشاء، وتمسك من تشاء. أو لا تقسم لأيتهن شئت، وتقسم

---

(57) المصدر السابق، ج 5، ص 83.

(58) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 314. رغم أن محمدا أعطى تلك المرأة البدوية حرية كاملة لتختار، إلا أنه يبدو أن بعض الأخباريين رأوا فيما اختارته انتقاصا من النبوة يستحق العقاب، وهكذا نقرأ في خبر عنها: «اخترنه ... جميعا غير العامرية اختارت قومها، فكانت ذاهبة العقل حتى ماتت.» ابن سعد، الطبقات، ج 10، ص 182.

لمن شئت.[59] أو تترك تزوّج من شئت من نساء أمتك، وتتزوج من شئت.»[60] ويبدو أن تحقّق ما كان يرغبه محمد أدّى لنشوء تراتبية بين زوجاته، إذ آوى إليه، فيما يحكي الأخباريون، عائشة وحفصة وزينب وأم سلمة وساوى بينهن في قسمته لنفسه وإنفاقه عليهن. وبالمقابل أرجى أخريات، منهن سودة، وجويرية، وصفية، وأم حبيبة، وميمونة، فكان: «يقسم لهن ما شاء، وكان أراد أن يفارقهن، فقلن: اقسم لنا من نفسك ما شئت، ودعنا نكون على حالنا.»[61] ويخبرنا الرواة في حالة سودة أنها قالت لمحمد: «لا تطلقني حتى أحشر في زمرة نسائك»، واسترضته بأن وهبت ليلتها لعائشة.[62]

وإن كانت الآية 51 تعكس امتيازات محمد بإزاء زوجاته، فإن الآية 52 تعكس تنازله بإزائهن. ويلخّص القرطبي الأمـر وهو يفسّر الآية بقوله: «لما خيّر رسولُ الله ... نساءه فاختَرْنَه، حَرُم عليه التزوّج بغيرهن والاستبدال بهن، مكافأة لهن على فعلهن.»[63] ورغم أن البعض حاول أن يوحي بأن هذا التحريم نُسخ واستدلّوا من ضمن ما استدلوا بحديث منسوب لعائشة تقول فيه: «ما مات رسول الله ... حتى أُحلّ له النساءُ»،[64] إلا أننا نميل لرأي الذين رأوا أن الآية لم تنسخ وأنها عكست الوضع الأخير الذي استقرّت عليه علاقة محمد بنسائه.

ولقد تميّزت نساء محمد بوضع خاص عبّرت عنه آية سورة الأحزاب التي تقول: «يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا» (32:33). وبحكم هذه الوضع المتميّز فقد فُرض عليهن الحجاب، وأكتسبن سمة متفرّدة إذ أصبحن «أمهات المؤمنين» كما قرّرت آية سورة الأحزاب التي تقول: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا

---

(59) القسم يتعلق هنا بنوبة كل زوجة من زوجاته.

(60) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 84.

(61) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 313.

(62) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 85.

(63) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 178.

(64) الترمذي، سنن الترمذي، ج 5، ص 269.

إلى أوليائكم معروفا كان ذلك في الكتاب مسطورا» (6:33). وهذا الوضع المتفرّد نتج عنه وضع قانوني متفرد أعلنته الآية 53 من سورة الأحزاب (33) التي تقول: «وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدا إن ذلكم كان عند الله عظيما». ومنطقُ هذه الآية شرحه الطبري في قوله: «وحرمة أزواجه حرمة أمهاتهم عليهم، في أنهن يحرم عليهن نكاحهن من بعد وفاته، كما يحرم عليهم نكاح أمهاتهم.»[65] وعند تأمل الآية 6:33 فإننا نجد أن تقريرها بأن زوجات محمد «أمهات المؤمنين» يعني ضمنيا أن محمدا «أب المؤمنين». وحسب قتادة فإن الآية قد عبّرت في واقع الأمر عن هذا المعنى الضمني تعبيرا صريحا في قراءة من قراءاتها تقول «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أبٌ لهم».[66] وإن كانت الإشارة لهذه القراءة صحيحة فإن هذا يعني أن هذه القراءة كانت هي الصياغة الأصلية للآية، إلا أنها صياغة كان لابد من إسقاطها لأنها ستفضي لوضع شاذ إذ كيف يجوز أن يتزوج محمد المؤمنات وهو أبوهن.

ورغم أن الآيات المتصلة بنساء محمد وأحكامهن بقيت في القرآن إلا أنها لم تعد إلا آيات ذات قيمة تاريخية بعد وفاتهن. ولأن مفهوم محمد للأسرة كان مفهوما ذكوريا ولأنه لم يترك ولدا فإن مفهوم «أهل البيت» الذي يذكره القرآن لم يتحوّل لمؤسسة بعد وفاته، إلا عند أقلية بين المسلمين.[67]

العبيد ومؤسسة الرق

عرف العرب، مثل غيرهم من الشعوب، الرق ولم يجدوا في ممارسته عيبا أخلاقيا. وكانت مصادرهم لحيازة الأرقاء داخلية وخارجية. أما المصدر الداخلي فكان حروباتهم وغزواتهم المحلية والتي كان المنهزمون فيها يتعرضون للأسر والاسترقاق إن عجزوا عن مفاداة أنفسهم. أما المصدران الخارجيان الأساسيان فكانا تجارة الرقيق الأبيض الآتي من العراق وبلاد الشام وتجارة الرقيق الأسود الآتي من سواحل إفريقيا.[68]

---

(65) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 259.

(66) المصدر السابق، ج 10، ص 259.

(67) نعني بذلك الأقلية التي انحازت لعلي بن أبي طالب عندما اندلعت الحرب الأهلية بين المسلمين وأصبحوا أساس المذهب الشيعي.

(68) جواد علي، المفصّل، ج 7، ص 454.

ولم يختلف موقف الإسلام بإزاء الرق عن موقف اليهودية والمسيحية إذ اعتبره ممارسة مقبولة ومشروعة. ومثل اليهودية والمسيحية، حضّ الإسلام المالكين على حسن معاملة من يَمْلِكون، وهكذا نقرأ في سورة النساء: «واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا» (36:4). وبالمقابل ركّز الإسلام على ضرورة طاعة العبد لسيده، وهكذا نقرأ في حديث: «إذا أدّى العبد حقّ الله وحقّ مواليه كان له أجران.»(69) ويصل هذا المنطق الديني المرتبط بفكرة الأجر قمّته في حديث يصوّر حالة الاسترقاق وكأنها الحالة المثلى: «للعبد المملوك الصالح أجران، والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبِرُّ أمي لأحببتُ أن أموتَ وأنا مملوك.»(70) وعَكْس هذه الصورة المثلى صورة العبد الذي يثور على استرقاقه وسيده ويأبِق أي يهرُب، وعن هذا العبد الآبِق نقرأ: «أيّما عبدٍ أَبَقَ من مواليه فقد كفر، حتى يرجِع إليهم.»(71)

ورغم أن المصادر لا توفّر لنا معلومات دقيقة عن عدد الأرقاء إلا أن الإشارات الموجودة تدلّ على عدد كبير أو معتبر عملوا في الأراضي الزراعية والتعدين والتجارة والخدمة المنزلية. وعندما جاء الإسلام كانت مؤسسة الرق مؤسسة ذات جذور اجتماعية ضاربة ولها أعرافها وتقاليدها الراسخة، وكان من الطبيعي أن يبني الإسلام أعرافه وتقاليده بشأن الرق على ما ورثه من واقعه التاريخي. ومما ورث الإسلام من العرب أعرافهم في العِتْق، إذ عرف العرب العِتْق بحافز الدين، أي العِتْق كعمل من الأعمال التي يتقرّبون بها لآلهتهم،(72) كما عَرَفُوا ما عُرف بعِتْق التدبير وما عُرف

---

(69) مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص 788.

(70) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 304. يقول العسقلاني في شرح هذا الحديث: «الجهاد والحج يشترط فيهما إذن السيد، وكذلك برّ الأم فقد يحتاج فيه إلى إذن السيد في بعض وجوهه.» فتح الباري، ج 5، ص 209.

(71) مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص 49. بالإضافة لهذه الرواية نقرأ في رواية: «فقد برئت منه الذمة»، وفي رواية أخرى: «إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة.»

(72) نقرأ في مادة البخاري أن: «حكيم بن حِزام ... أعتق في الجاهلية مائة رقبة وحَمل على مائة بعير فلما أسلم حمل على مائة بعير وأعتق مائة رقبة قال فسألت رسول الله ... فقلت يا رسول الله أرأيت

بعِتْق المكاتبة.[73] ولقد أقرّ محمد ضمن ما أقرّ التدبير والمكاتبة وشجّع على العِتْق كعمل من أعمال التقوى الدينية وخاصة في حالة الكفّارات.

ولقد امتلك محمدٌ وزوجاتُه وأصحابُه العبيدَ والإماءَ. وكان السبي الذي جلبته غزوات المسلمين وحروباتهم مصدرا أساسيا لأرقاء المسلمين، وهو وضع يلخّصه حديث رُوي على لسان مولى لأبي بكر اسمه سعد يقول فيه: «[إنه] كان يخدم النبي ... فقال رسول الله ... : يا أبا بكر، اعتق سعدا، فقال: يا رسول الله، ما لنا ماهِنٌ [خادم] غيره، فقال رسول الله ... : أتتك الرجال، أتتك الرجال، يعني السبي.»[74] وفي حديث يخرجه البخاري نلمس طرفا من واقع التوقعات التي خلقها وضعُ السبي والاسترقاق هذا: «... حدّثنا عليٌّ أن فاطمة ... اشتكت ما تلقى من الرَّحَى مما تطحن فبلغها أن رسول الله ... أُتِيَ بسبي فأتته تسأله خادما ... »[75]

وعند النظر لمن ملكهم محمد لابد أن نميّز بين من مَلَكَهم مِلكا شخصيا ومن كانوا عبيد الخمس أو الدولة إلا أنه كان يملك حرية التصرف فيهم. وفي حالة من مَلَكَهم مِلكا شخصيا، أو من عُرفوا بمواليه، فإن الذاكرة الأخبارية قد حفظت لنا أسماء الكثيرين منهم ونتفا من أخبار بعضهم. ويقدّم لنا ابن سعد قائمة مبكّرة تحوي أسماء عشرة من موالي محمد. وتنقسم هذه القائمة لفئتين: فئة عبيد يذكر ابن سعد أن محمدا أعتقهم وهم ثوبان وسفينة وأبي ضميرة، وفئة عبيد لا يُذكر عِتْقُهم وهم عُبيد (وعلى الأرجح أن هذا ليس باسمه الحقيقي) وزيد (وهو ليس بزيد ابن حارثة)، وهِشام، وأبي موهبة، ويسار، ومِدْعَم، وأبي سلّام. ويقدّم الطبري قائمة تحوي خمسة عشر اسما تشمل أسماء بعض من ذكرهم ابن سعد وأسماء لا نجدها في قائمته. وفي فئة من أعتق محمدٌ نجد: زيد بن حارثة، ورويفع، وسلمان الفارسي، وأبا كَبْشَة، ويسار. ونجد في فئة من لم يُعتقوا: شُقران، ورَباح، وفَضَالة، ومهران، ومابور.

أشياء كنت أصنعها في الجاهلية كنت أتحنّث بها ـــ يعني أتبـرّر بها ـــ قال فقال رسول الله ... أسلمت على ما سلف لك من خير.» صحيح البخاري، ج 3، ص 301.

(73) التدبير هو أن يشرط السيد على عبده خدمته ليصبح عتيقا بعد موته، والمكاتبة هي دخول العبد في اتفاق مع سيده لاسترداد حريته مقابل مبلغ يدفعه.

(74) ابن سعد، الطبقات، ج 5، ص 106.

(75) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 510–511.

ويضيف الطبري لهذه القائمة عبيد الطائف الأربعة، ومنهم أبو بَكْرة، الذين أعلن محمد عتقهم عندما نزلوا إليه أثناء حصاره للطائف.[76]

وأشهر أمة لمحمد هي مارية القبطية التي أهداها له المُقَوقِس حاكم الإسكندرية وأهدى له معها أختها سيرين ومعهما مابور الذي ورد ذكره في الفقرة السابقة. ويحكي ابن سعد عن مارية قائلا: «وكان رسول الله معجبا [بمارية]، وكانت بيضاء جميلة، فأنزلها رسول الله في العالية [مكان في المدينة] ... وكان رسول الله ... يختلف إليها هناك وضَرب عليها الحجاب، وكان يطؤها بملك اليمين.»[77] وإعجاب محمد بمارية وانجذابه لها أدّى على ما يبدو لحادثة وجدت صداها في القرآن، وهي حادثة يروي عروة بن الزبير خبرها قائلا: «انطلقت حفصة إلى أبيها تحدّث عنده وأرسل رسولُ الله ... إلى مارية فظلّ معها في بيت حفصة وضاجعها، فرجعت حفصة من عند أبيها وأبصرتهما فغارت غيرة شديدة، ثم إن رسول الله أخرج سريّته فدخلت حفصة فقالت: قد رأيت ما كان عندك وقد والله سؤتني. فقال النبي: فإني والله لأرضينّك، إني مسرّ إليك سرّا فاخفيه لي. فقالت: ما هو؟ قال: أشهدك أن سريّتي عليّ حرام. يريد بذلك رضا حفصة، وكانت حفصة وعائشة قد تظاهرتا على نساء رسول الله. قال: فانطلقت حفصة فحدّثت عائشة فقالت لها: أبشري فإن الله حرّم على رسوله وليدته. فلما أخبرت بسرّ رسول الله أنزل الله: ‹يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك› إلى قوله ‹ثيبات وأبكارا› (سورة التحريم 1–5)».[78]

وعندما حملت مارية بإبراهيم ما لبث البعض أن شكّكوا في أبوة محمد للجنين، وأشاعوا أن مارية على علاقة بمابور. وعندما بلغ ذلك محمدا: «بعث ... عليّا وأمره بقتله، فلما رأى [مابور] عليّا وما يريد به تكشّف حتى تبيّن لعلي أنه أجبٌّ[79] لا

(76) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 169–172.

(77) ابن سعد، الطبقات، ج 10، ص 201.

(78) المصدر السابق، ج 10، ص 178. هذه الآيات أصبحت أساسا لقول الفقهاء فيما بعد أن: «الحرام حلال في الإماء، إذا قال الرجل لجاريته أنت عليّ حرام فليس بشيء، وإذا قال والله لا أقربك فعليه الكفارة.» نفسه، ج 10، ج 202.

(79) الأجبّ أو المجبوب هو الخصي مقطوع الذكر.

شيء معه مما يكون مع الرجال، فكفّ عنه علي.»[80] ويحكي الرواة أنه عندما ولدت ماريةُ إبراهيمَ: «جاء جبريل ... إلى النبي ... فقال: السلام عليك يا أبا إبراهيم، فاطمأن رسول الله إلى ذلك.»[81] وظل محمد يتسّرى بمارية إلى أن توفي. ورغم أنه لم يعتق مارية إلا أن ابنها إبراهيم الذي فقدته وهو طفل صغير أعتقها، تطبيقا للقول المنسوب لمحمد: «أيما أمة ولدت من سيدها فإنها حرّة إذا مات إلا أن يعتقها قبل موته.»[82]

ومفهوم العِتْق الذي يرد في المصادر الإسلامية يجب ألا يلتبس عندنا بالمفهوم الحديث لتحرير العبيد المستند على الرفض الأخلاقي لحالة استعباد الإنسان للإنسان، إذ أن موقف الإسلام، كما أشرنا أعلاه، عَكَسَ رؤية عصر محمد الذي لم ير في الرق كمؤسسة اقتصادية-اجتماعية أي عيب أخلاقي. كان محمد، مثله مثل معاصريه، يعامل الرقيق كَمَالٍ يتمّ امتلاكه وبيعه وشراؤه وهبته ووراثته. وإن قبلنا بصِحّة بعض أخبار مادة الحديث فإننا نرى فيها محمدا وهو ينحاز انحيازا صارما لمفهوم التعامل مع المملوك كَمَالٍ على حساب حقه في العِتْق. دعنا نمثّل لذلك بثلاثة أخبار واردة في مادة الحديث.

نقرأ في الحديث الأول أن: «رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسولُ الله ... فجزّأهم أثلاثا، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين وأَرَقّ أربعة، وقال له قولا شديدا.»[83] وعبارة «عند موته» عبارة ذات مغزى هام لفهم طبيعة الموقف، إذ أنها تكشف عن أن صراعا ربما قد نَشِبَ بين الرجل وورثتِهِ وأن محمدا تدخّل للحكم في الأمر. أما الحديث الثاني فيتصل بعبد مُدبّر يحكي عنه جابر بن عبد الله قائلا: «أعتق رجل منا عبدا له عن دُبُر، فدعا النبي ... به فباعه ... »[84] ورغم الاختصار الشديد لحديث جابر بصيغته هذه إلا أنه ليس

---

(80) الطبري، تاريخ الطبري، ج 3، ص 172.

(81) ابن سعد، الطبقات، ج 10، ص 203.

(82) المصدر السابق، ج 10، ص 204. هذا التقليد في العتق تقليد قديم في الشرق الأدنى نجده منصوصا عليه في قوانين حمورابي مثلا.

(83) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 790.

(84) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 300.

بحديث منبتّ إذ أن سياقه العام هو سياق القضية الفقهية التي ثارت حول جواز عِتْق العبد المُدبَّر إن كان سيده صاحب دَيْن أو لا يملك مالا غيره.[85]

أما الحديث الثالث فيعكس موقف محمد على مستوى آخر. وحسب الخبر الذي يرويه هذا الحديث فإن زوجته ميمونة أعتقت أمَة لها من غير أن تستأذنه. ومن المعقول أن نتصوّر أن ميمونة فعلت ذلك وهي تعتقد أن عِتْقَها لأمَتها عمل صالح يقرّبها من الله ولا تحتاج فيه لإذن أحد، وأن محمدا سيُسَرّ ويغتبط عندما تخبره. إلا أن ذلك لم يحدث، فعندما أخبرته عاتبها على ما فعلت وقال لها: «أما أنك لو أعطيتِها أخوالَكِ كان أعظم لأجركِ.»[86] وكما نرى، ورغم أن الوضع هنا يختلف عن الوضع الذي يصفه الحديثان السابقان إذ أن ميمونة أعتقت وهي لا تعاني عسرا ماليا ولقد ردّ عِتْقُها على أمَتِها حريتَها وكرامتَها، إلا أن محمدا الذي يرسمه الحديث لم يقم وزنا لهذين الاعتبارين وإنما قَدّم اعتبار أخوال ميمونة وحاجتهم لمن يخدمهم بوصفه مدار الثواب الأكبر.

ونجد في المادة التاريخية الكثير من الإشارات عن مصائر المسترقّين ومظاهر التصرّف فيهم. ولقد مرّ بنا في الفصل السادس ذكر ما حدث لبعض من سباهم محمد من بني قريظة عندما بعثهم للشام وباعهم ليشتري بثمنهم سلاحا وخيلا. ونقرأ عن مواقف كان محمد يتصرّف فيها في الأرقاء بوهبهم وإهدائهم. وهكذا نقرأ مثلا كيف أنه عوّض عمّه العباس عن العشرين أوقية من الذهب التي دفعها فداء لأَسْره يوم بدر بعشرين عبدا تاجرا، تاجروا له بأمواله وضاعفوها له،[87] ونقرأ كيف أنه أهدى للشيماء بنت الحارث، وهو في نشوة انفعاله عندما علم بأنها أخته من الرضاع، «ثلاثة أعْبُد وجارية»،[88] ونقرأ كيف أنه فَرِحَ عندما بشّره أبو رافع بميلاد

---

(85) حول هذه الأحاديث ومناقشات الفقهاء بشأن بيع المُدَبَّر انظر العسقلاني، فتح الباري، ج 5، ص 491–493.

(86) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 320.

(87) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 292. يرتفع هذا العدد في خبر آخر إلى أربعين أوقية وأربعين عبدا. نفسه، ج 6، ص 292.

(88) الواقدي، المغازي، ج 3، ص 912.

إبراهيم فوهبه عبدا.[89] ورغم أن مصدر مثل هؤلاء الأرقاء غير واضح إلا أن ما نرجّحه إن كانت هذه الروايات صحيحة، ولا يوجد ما يمنع صحتها، أنهم كانوا من عبيد الخُمس الذين كانوا بمنزلة المال العام.

لم يكن حظّ الأرقاء في ظل الإسلام بأفضل من حظهم في ظل أنظمة الرق الأخرى، إذ تعرّض الرجال والنساء للاستغلال الغليظ القاسي والقهر المُحِطّ الذي داس على إنسانيتهم. وكان من الطبيعي أن يتمرد بعضهم على أوضاعهم وأن يفرّوا من سادتهم رغم خطورة الإباق على حياتهم. ويبدو أن بعض هؤلاء العبيد الفارين انضموا في فترة من الفترات إلى متمردين من كِنانة ومُزينة والحكم والقَارة وشكّلوا جماعات نهب في جبل تهامة أخذت تغصب المارة. ويبدو أن الأمر بلغ درجة من الخطورة أجبرت محمدا على تعديل أي موقف ربما كان قد اتخذه بشأن العبد الآبق وتقديم التنازلات التي اقتضتها ضرورات السياسة، وهكذا كتب لهم قائلا: «هذا كتاب من محمد النبي رسول الله لعباد الله العُتقاء أنهم إن آمنوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فعبدهم حرّ ومولاهم محمد، ومن كان منهم من قبيلة لم يُردّ إليها، وما كان فيهم من دم أصابوه أو مال أخذوه فهو لهم، وما كان لهم من دَيْن في الناس رُدّ إليهم، ولا ظلم عليهم ولا عدوان، وإن لهم على ذلك ذمة الله وذمة محمد ...»[90]

كان تنازل محمد وإعلانه تحرير عبيد جبل تهامة الآبقين المارقين أمرا طارئا اقتضته، كما قلنا، ضرورات السياسة. ولقد حرّر في موقف مختلف عندما حاصر الطائف عبيدا آبقين مارقين، كما مرّ بنا في الفصل السادس. إلا أن أفق هاتين اللحظتين التحريريتين لم يتجاوز أفق النظام الاعتقادي لمحمد الذي قَبِل مشروعية الرق في إطار الضوابط الشرعية التي أقامها.

الأخلاق

ارتبطت رؤية محمد الأخلاقية بمفهوم الحساب، ولذا لم يكن الحافز على الفعل الأخلاقي هو الفعل ذاته، أي أن الفعل الأخلاقي لم يكن غاية في نفسه وإنما كان وسيلة لإرضاء الله تجنبا لعقابه وكسبا لثوابه. وهذه الرؤية الأخلاقية تلخّصها أبلغ

(89) ابن سعد، الطبقات، ج 10، ص 201.

(90) المصدر السابق، ج 1، ص 241.

تلخيص آية سورة الأعراف التي تقول: «ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفا وطمعا إن رحمت الله قريب من المحسنين» (56:7).

وكلمة «أخلاق» لا ترد في القرآن، إلا أن صيغة المفرد منها، أي «خُلْق»، ترد مرة واحدة في آية سورة القلم التي تصف محمدا قائلة: «وإنك لعلى خُلُقٍ عظيم» (4:68). ويعبّر القرآن عن معنى أخلاق بكلمات مثل «خيرات» (مثلا 32:35، فاطر) و «المعروف» (مثلا 104:3، آل عمران) و «الصالحات» (مثلا 25:2، البقرة). وفي حالة كلمة «الصالحات» فإنها تعني أصلا «الصالح من الأعمال»[91]، وهكذا نلحظ اختلافا لطيفا عندما نقارنها بكلمة أخلاق. فالمعنى الضمني لكلمة أخلاق يتعلق بسمات وصفات ذات طبيعة مجرّدة، أما كلمة «الصالحات» فإن معناها يبعدها عن التجريد إذ تلتحم فيها الأخلاقُ بالأفعال التحاما ملموسا. وبالإضافة لذلك فإن كلمة «الصالحات» ذات مدلول أوسع لا يقتصر على الأفعال الأخلاقية فحسب بل يمتد ليشمل الأفعال ذات الطبيعة التعبدية أو الشعائرية.

وعلاوة على تأكيد الصلة الوثيقة بين الأخلاق والعمل فإن الرؤية الأخلاقية للقرآن تقيم علاقة وثيقة أخرى إذ تربط بين الأخلاق والإيمان، وهو ربط تعبّر عنه العبارة القرآنية المتواترة: «الذين آمنوا وعملوا الصالحات». ويترتب على ذلك أن الأفعال الأخلاقية لغير المؤمن تصبح أفعالا لا وزن لها في ميزان القرآن: «قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا. الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا» (103:18—105، الكهف). وهذا الوصف «للأخسرين أعمالا» يصبح وصفا عاما لحالة الإنسان الروحية والأخلاقية في التلخيص البليغ لسورة العصر التي تقول: «والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر» (1:103—3). وتتكرر الفكرة في سورة من السور المبكّرة مشتملة على دورة حياة الإنسان منذ لحظة ميلاده إلى فترة هَرَمه وردّه لأرذل العمر، ونقرأ: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا

(91) الطبري، تفسير الطبري، ج 1، ص 205.

الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون» (96:4–6، التين).[92]

ولقد أشرنا في الفصل السابع إلى تأكيد القرآن على المسئولية الأخلاقية الفردية، وهو مفهوم يرتبط بحرية الاختيار التي تقررها بعض آيات القرآن. إلا أن القرآن يعبّر أيضا عن مفهوم آخر هو مفهوم المسئولية الجماعية. ويعبّر القرآن عن هذا المفهوم من خلال مفهوم الأمة. والأمة هي جماعة البشر التي تتلقى رسالة الله عبر رسوله: «ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون» (10:47، يونس). والسياق العام لأغلب آيات المسئولية الجماعية هو سياق مشهد الحساب. وكما أن الفرد في مشهد المسئولية الشخصية له كتابه، فإن الأمة لها أيضا كتابها، وهكذا نقرأ: «وترى كلَّ أمة جاثية كلُّ أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون» (45:28، الجاثية). ويحيل الخيال القرآني مشهد الحساب لمحاكمة تقتضي الشهادة، وهكذا نقرأ: «ويوم نبعث من كل أمة شهيدا ثم لا يؤذن للذين كفروا ولا هم يُسْتَعْتَبُون» (16:84، النحل). وإن كان الحديث عن الأمم وشهادة شهودهم يوم القيامة مسألة عامة وبعيدة وغائمة وربما لا تمس وترا في نفوس معاصري محمد فإن القرآن لا يلبث أن يجعل الأمر أمرا يمسهم مسا مباشرا ويمسك بخناقهم، وهكذا يخاطبهم خطابا مباشرا ويهددهم قائلا: «فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا. يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تُسَوّى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا» (4:41–42، النساء). وفي مقام آخر يتمدّد دور الشهادة هذا ليشمل أمة محمد بأسرها بإزاء باقي الأمم ويعلن القرآن: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا» (2:143، البقرة). ومثلما وضع اليهود أنفسهم في موضع الصدارة الروحية والأخلاقية واعتبروا أنفسهم «شعب الله المختار» فإن الأمة الجديدة وضعت نفسها في موضع الصدارة الروحية والأخلاقية، وأعلن القرآن للمسلمين اصطفاءهم الجديد الذي ينسخ كل اصطفاء سابق: «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن

(92) اعتمدنا في قراءتنا لهذه الآيات على التفسير المنسوب لابن عباس الذي يقول فيه عند شرحه لآية «ثم رددناه أسفل سافلين»: «يردّ إلى أرذل العمر، كَبُرَ حتى ذهب عقله، وهم نفر رُدّوا إلى أرذل العمر على عهد رسول الله ... فسئل رسول الله ... حين سفهت عقولهم، فأنزل الله عذرهم أن لهم أجرهم الذي عملوا قبل أن تذهب عقولهم.» الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 637.

المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون» (110:3، آل عمران).

ولقد أشرنا في الفصل السابع للآيتين 151—152 من سورة الأنعام (6) اللتين تلخصان الوصايا الأخلاقية الأساسية التي تقابل الوصايا العشر في التوراة. ويمكننا تلخيص القيم الأخلاقية الأساسية في هاتين الآيتين في قيمة الرأفة (وبالوالدين إحسانا) وعدم القتل (لا تقتلوا أولادكم، لا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق) والاستقامة الأخلاقية (لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن) وعدم الظلم (لا تقربوا مال اليتيم، أوفوا الكيل والميزان) والعدل (وإذا قلتم فاعدلوا). وهي قيم، كما نرى، تنقسم إلى قيم ذات طبيعة سلبية (لا تفعلوا كذا) وقيم ذات طبيعة إيجابية (افعلوا كذا).

إلا أن الرؤية الأخلاقية التي عبّر عنها القرآن لم تكن رؤية أخلاقية كلية وشاملة وإنما كانت رؤية تمييزية ميّز فيها القرآن بين المسلمين والكفار. وأبلغ تعبير عن هذه النظرة التمييزية الجملة القرآنية: «محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم» (29:48، الفتح). فقيمة الرأفة هنا أصبحت قيمة داخلية لا تشمل الكفار. وينطبق هذا على الكفار حتى إن كانوا ذوي قربى، إذ أن الإسلام طرح نفسه كرابطة تعلو على رابطة الدم، وهكذا نقرأ: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون» (23:9، التوبة). وفي شرحه لآية: « ادفع بالتي هي أحسنُ السيئةَ نحن أعلم بما يصفون» (96:23، المؤمنون) يقول الطبري: «ادفع يا محمد بالخَلَّة التي هي أحسن، وذلك الإغضاء والصفح عن جهلة المشركين، والصبر على أذاهم، وذلك أمره إياه قبل أمره بحربهم.»[93] وهكذا يمكننا تلخيص الواقع الأخلاقي للقرآن بأنه واقعٌ عكس بشكل عام واقعَ الصراع مع المشركين ومرارة هذه الصراع ولم يتجاوزه لأفق أخلاقي أكثر رحابة.

(93) المصدر السابق، ج 9، ص 241.

الفصل الحادي عشر

الرسالة:
عوالم الخيال

نعالج في هذا الفصل باقي عناصر الرسالة التي أشرنا لها في مطلع الفصل السابق، وهي العناصر الأربعة التالية: عنصر الأسطورة والقصة، وعنصر العالم غير المنظور، وعنصر الجحيم والعذاب، ثم عنصر الجنة والنعيم.

الأسطورة والقصة

مثّلت الأسطورة والقصة عنصرا أساسيا من عناصر رسالة محمد. وكما أشرنا في الفصل السابع فإن مشركي مكة لاحظوا العنصر الأسطوري في القرآن عندما وصفوه بأنه «أساطير الأولين» (24:16، النحل)، وقلنا إن وصفهم هذا استند على معرفتهم للتراث الأسطوري ولتراث القصص الشعبية في الشرق الأدنى، الذي وجدوا أثره واضحا فيما كان محمد يتلوه عليهم. وعندما ننظر للمادة الأسطورية والقصصية في القرآن فإننا نجد أن مصدرها الأساسي هو التوراة، وخاصة مادة سفر التكوين وسفر الخروج، بالإضافة لمصادر مستمدة من تراث الشرق الأدنى الشعبي (خاصة التراث اليهودي) والتراث الشعبي العربي.

ونعني بالأسطورة في هذا السياق القصص التي ترتبط بالمفهوم القرآني للقصة الخلاصية للإنسان. فالإسلام لم يطرح نفسه كرسالة خلاصية ترتبط برسالة محمد فحسب بل طرح نفسه أيضا كجزء لا يتجزأ من قصة خلاصية تبدأ عند لحظة خلق الله للإنسان وتتواصل إلى اليوم الآخر، يوم الحساب وسوق الإنسان لمصيره النهائي. هذه الأساطير والقصص تقدم لنا «تاريخا» متخيلا أو أسطوريا يشكّل العمود الفقري للرؤية الإسلامية (واليهودية والمسيحية بالطبع) الذي تفقد تماسكها بدونه.

والسمة الغالبة في أسلوب القصة القرآنية هو أنها لا تنقل القصة التوراتية نقلا وإنما تخضعها لتحويرين أساسيين: فهي من ناحية تضيف عناصر جديدة لا نجدها في القصة الأصلية، ومن ناحية أخرى تُخضع القصة التوراتية لأغراض القرآن إخضاعا مباشرا. ونعني بأغراض القرآن الأغراض المألوفة للدعوة من إيمان بالله وحثّ على عمل صالح وترهيب وترغيب. دعنا نمثّل لما نعنيه بذلك.

يحكي القرآن قصة نوح والفيضان في سورة الأعراف قائلا: « لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم. قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين. قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمين. أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون. فكذبوه فأنجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوما عمين» (7:59—64). ما نلاحظه في هذه القصة أن الخيال القرآني يضيف لقصة نوح عنصرا لا نجده في القصة التوراتية وهو عنصر الجدال بين نوح وقومه. لماذا يفعل القرآن ذلك؟ إن القرآن يُخضع قصة نوح لوظيفة جديدة تتصل بأغراض القرآن في مخاطبته للجمهور الذي كان محمد يخاطبه ويتوجه إليه. وهكذا، فإن الجدال هنا يعكس في الواقع الجدال الذي كان يدور بين محمد ومشركي مكة. وبذا فإن نوحَ القرآن يختلف عن نوحِ التوراة في أن نوحَ القرآن هو في واقع الأمر «نَفْس ثانية» لنَفْس محمد وأن قوم نوح هم بمثابة «نَفْس ثانية» للمكيين.[1]

وفي حالة بعض القصص التوراتية فإن القرآن يرفِدها بعناصر مستقاة من مادة القصص الشعبية اليهودية. فمثلا، يحكي القرآن عن اللحظة التي يعلن فيها الإله عزمه على خلق الإنسان ويقول: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون» (2:30، البقرة). هذا الحدث لا يرد في القصة التوراتية إلا أنه مما أضاف الخيال الشعبي اليهودي للقصة الأصلية واحتفظت به المادة المِدْراشية (التفسيرية). وهكذا تحكي لنا هذه المادة عن اختلاف الملائكة عندما

(1) هذه نقطة يعالجها محمد أحمد خلف الله معالجة جيدة في حديثه عن نفسية محمد وقصص القرآن. حول معالجته لنوح انظر الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 351—358.

استشارهم الإله وكيف أن ملائكة الحب وملائكة العدل رحّبوا بخلق الإنسان بينما أبدى ملائكة الحقّ والصدق وملائكة السلام اعتراضهم.[2]

وهناك قدر كبير من المادة القصصية التوراتية لا يظهر في القرآن وهذا أمر طبيعي إذ أن القرآن يقصر اهتمامه على المادة التوراتية التي تناسب أغراضه. وخطة القرآن في الموافقة بين قصصه وأغراضه خطة مضطردة، وربما يكون استثناؤها الوحيد في رأينا هو قصة يوسف. وعلى الأرجح أن قصة يوسف بصيغتها التوراتية حرّكت في محمد مشاعر الانفعال والاستغراق والتوحّد التي عادة ما تحرّكها وتولّدها القصة ذات الحبكة الآسرة وذات الشحنة الدرامية الكثيفة. ولعلّ هذه المكانة الخاصة لقصة يوسف في نفس محمد هي ما يفسر افتتاح سورة يوسف بالآية: «نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين» (3:12، يوسف).[3]

والتحوير القرآني الذي يُخضع المادة القصصية لمادة تنسجم مع أغراضه يمتد بالمثل للمادة التي استعارها القرآن من مجال المصادر الوثنية. دعنا نأخذ مثلين على ذلك: قصة ذي القرنين والتي تنتمي لمجال الشرق الأدنى، وقصة صالح والتي تنتمي لمجال شبه الجزيرة العربية.

وقصة ذي القرنين تحكي عن ملك مَلَكَ العالم وساح فيه. وفي هذه السياحة يأتي لقوم عند مغرب الشمس ويحكم على بعضهم بالعذاب ويجازي بعضهم جزاء حسنا، ثم يواصل سياحته ويأتي لقوم عند مطلع الشمس يعيشون من غير ستار بينهم وبينها. وبعد ذلك يأتي لقوم يعيشون أمام سدّين (أو جبلين) ويشكون له تعرضهم لاعتداء ونهب قوم يأجوج ومأجوج ويطلبون مساعدته فيبني لهم ردما قويا ويخبرهم أنه سيقيهم إلى أن يجيء وعدُ الله أي خروج يأجوج ومأجوج قبيل البعث

---

(2)

Katsh, *Judaism in Islam*, p. 27.

(3) لمست فرقة العَجارِدة من الخوارج (أتباع عبد الكريم بن عجرد) الطبيعة المختلفة لقصة يوسف، ويقول الشهرستاني عنهم بصدد ذلك: «ويحكى عنهم أنهم ينكرون كون سورة يوسف من القرآن، ويزعمون أنها قصة من القصص، قالوا: ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن.» الملل والنحل، ج 1، ص 128.

وعندها سَيَدُكّ اللهُ الردمَ (18:83–98، الكهف). ولقد انتبه المفسرون لأصل مادة القصة وهو قصة الإسكندر المقدوني التي كانت جزءا من تراث القصص الشعبية في الشرق الأدني، وهكذا يخبرنا الزمخشري بلا تردد أن ذا القرنين هو: «الإسكندر الذي ملك الدنيا»، ويخبرنا أيضا أن الدنيا ملكها «ملكان مؤمنان: ذو القرنين وسليمان، وكافران: نمروذ، وبختنصر.»[4] وهكذا نرى أن القصة القرآنية تُعمل خيالها وتحوّر المادة الشعبية لقصة الإسكندر أو ذي القرنين لتعيد نسجها على ضوء أغراض القرآن، فيصبح ذو القرنين نبيا أو مَلِكا صالحا وتضحي أحداث سياحته جزءا من القصة الخلاصية القرآنية.[5]

أما قصة صالح وقومه ثمود والناقة فترد في صياغات مختلفة يظهر فيها كلها وبشكل واضح أسلوب القرآن في إخضاع مادة القصة لأغراضه. وحبكة قصة صالح تماثل الحبكة الأساسية لقصص «أنبياء العذاب» الأخرى التي يأتي فيها النبي برسالة ونذارة يرفضها قومه فينتقم الله منهم بتدميرهم تدميرا كاملا لا ينجو منه إلا النبي ومن اتبعوه. وتختلف قصة صالح عن باقي قصص الأنبياء أن الله لا

(4) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 609. يذكر الرازي آراء ثانوية أخرى بشأن هُوية ذي القرنين، فيقول إن البعض قالوا إنه أبو كرب شمر بن عبير الحميري الذي بلغ ملكه: «مشارق الأرض ومغاربها»، ويقول البعض إنه: «كان عبدا صالحا ملكه الله الأرض وأعطاه العلم والحكمة وألبسه الهيبة»، وذهب البعض إلى أنه مَلَك من الملائكة. وبعد الموازنة بين هذه الآراء يغلّب الرازي الرأي الذي يقول إن ذا القرنين هو الإسكندر ويقول في تعليل ذلك: «[إن] مثل هذا الملك العظيم يجب أن يكون معلوم الحال عند أهل الدنيا والذي هو معلوم الحال بهذا الملك العظيم هو الإسكندر فوجب أن يكون المراد بذي القرنين هو هو.» ورغم ما ذهب إليه الرازي إلا أنه، وعلى ضوء معرفته الفلسفية، انتبه لاستحالة التوفيق بين الإسكندر التاريخي والإسكندر الذي يرسمه القرآن، فقال: «إلا أن فيه إشكالا قويا وهو أنه كان تلميذ أرسطاطاليس الحكيم وكان على مذهبه فتعظيم الله إياه يوجب الحكم بأن مذهب أرسطاطاليس حقّ وصدق وذلك مما لا سبيل إليه والله أعلم.» الرازي، التفسير الكبير، التفسير الكبير، ج 21، ص 165–166.

(5) حول نبوة ذي القرنين يقول الثعلبي: «واختلف العلماء في نبوته فروي عن النبي ... أنه قال ‹لا أدري أكان ذو القرنين نبيا أم لا›، فلو صحّ الحديث لكان الخوض في هذه المسألة تكلفا، ثم اختلفوا بعد ذلك فيه فقال قوم لم يكن نبيا وإنما كان عبدا صالحا وملكا عادلا وفاضلا، وقال آخرون بل كان نبيا غير مرسل، والصحيح إن شاء الله أنه كان نبيا غير مرسل ... » قصص الأنبياء، ص 324.

يبعث صالحا برسالته فقط وإنما يجعل له آية هي ناقة يأمرهم بأن يتركوها تأكل ولا يمسوها بسوء. إلا أن قوم صالح يقتلون الناقة وعندها يغضب الله ويوقع عليهم عذابه. ولا يستقرّ الخيالُ القرآني على صورة واحدة في وصف هذا العذاب، فنقرأ في سورة الأعراف: «فأخذتهم الرجفة» (78:7) مما يوحي بوقوع شيء أشبه بالزلزال، ونقرأ في سورة هود: «وأخذ الذين ظلموا الصيحة» مما يوحي بشيء من جنس الرعد أو الصاعقة (67:11)، ثم لا نلبث أن نقرأ في سورة الشعراء: «فأخذهم العذاب» (158:26) ونقرأ في سورة الشمس: «فدمدم عليهم ربهم بذنبها فسوّاها» (14:91)، وهما كما نرى تعبيران عامان مفتوحان من الممكن أن يشملا الرجفة أو الصيحة (أو أي شكل آخر من أشكال العذاب). وهذا التباين في الصورة القرآنية ربما عكس تباين الروايات الشعبية وتضاربها وحرص القصة القرآنية على الاتحاد بهذه الصورة أو تلك.

ولا تختلف قصة صالح عن باقي قصص الأنبياء في أنها تعكس صراع محمد مع مشركي مكة وجداله معهم. وهكذا نقرأ أن قوم صالح احتجوا وقالوا له: «أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب» (62:11، هود)، ونقرأ اتهامهم له بأنه «من المُسَحَّرين» (153:26، الشعراء). وعلاوة على ذلك نقرأ أن الذين آمنوا بصالح هم مستضعفو قومه وأن الذين عارضوه هم المستكبرون أو سادة قومه (75:7، الأعراف)، وهي صورة عكست إلى حد بعيد الصورة الاجتماعية للمسلمين ومعارضيهم في مكة. وفي سورة النمل نقرأ صيغة للقصة تحوي كل العناصر الأساسية، أي الرسالة والعصيان والعذاب، إلا أنها تُسْقِط عنصر الناقة إسقاطا تاما وتستبدله بعنصر آخر هو عنصر المؤامرة على صالح لاغتياله، وهكذا نقرأ: «وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون. قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله ثم لنقولن لوليه ما شهدنا مهلك أهله وإنا لصادقون» (48:27—49). وهذه الصيغة عكست على الأرجح شعور محمد في فترة من فترات دعوته وهو في مكة بتآمر قريش لقتله.

وأكثر قصة توراتية تهيمن على عالم القرآن هي قصة موسى. وسبب ذلك يعود في تقديرنا إلى المكانة الخاصة التي احتلها موسى في تصور محمد لنبوته. كان من الطبيعي أن ينطلق محمد من نموذجٍ وهو يؤسس لنبوته، وفي رأينا أن تصوره لنبوته

انبنى أول ما انبنى على نموذج «إبراهيمي»، إلا أن هذا النموذج ما لبث أن تغيّر وتحوّل ليصبح نموذجا «موسويا». ماذا نعني بالنموذج الإبراهيمي والنموذج الموسوي؟ إن ما نعنيه بالنموذج الإبراهيمي هو ذلك النموذج الذي ارتبط بالحنيفية، وهو نموذج الإنسان الصالح الذي يستغرقه نشاطه العبادي والأعمال الصالحة التي يبذلها، وبذا فهو نموذج تتداخل فيه التقوى الدينية بحس أخلاقي عال. أما النموذج الموسوي فإنه نموذج تتداخل فيه النبوة بالتشريع ويصبّح فيه النبي مشرّعا وسياسيا ورجل دولة وبانيا لأمة ذات كيان ديني وسياسي.

ويمكننا أن نصف علاقة محمد بإبراهيم بأنها كانت بمثابة علاقة الابن بأبيه. وإن أكّد النسّابون أبوة إبراهيم للعرب عبر أبوته لإسماعيل فإن القرآن يؤكد على أبوته الروحية أو الدينية للإسلام عبر الحنيفية: «وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين» (135:2، البقرة).[6] وهذه التأكيد على «حنيفية» إبراهيم يتكرر في مواضع عديدة في القرآن، إلا أنه يصل في الآيتين 67—68 من سورة آل عمران (3) أعلى درجاته، إذ يعلن القرآن سلخه من

(6) يخالف القرآنُ التوراةَ في أنه يسبغ على إسماعيل مكانة لا تسبغها عليه التوراة. فالتوراة تتحدث عادة عن: «إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب» (مثلا، الخروج 6:3) وتسقط إسماعيل. أما القرآن فيحرص على ذكر إسماعيل وسَلْكه في عداد الأنبياء، وهكذا نقرأ في سورة آل عمران مثلا: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا» (84:3). وفي هذه الآية، وآيات أخرى، يحرص القرآن على ذكر إسماعيل دائما وإثبات مكانته، وهي مكانة تتأكد أيضا بتقديمه على إسحاق باعتباره الابن الأكبر، وهو وضع من الممكن أن نقرأ فيه إشارة لطيفة إلى أن الله اختاره قبل اختياره لإسحاق. وهذه العلاقة بين إسماعيل وإسحاق تصبح مصدر توتّر في مقام آخر عندما يحكي القرآن عن قصة إبراهيم وأمر الله له بذبح ابنه. ورغم أن هذا الابن في القصة التوراتية هو إسحاق، إلا أن القصة القرآنية لا تصرّح بهُويته وتكتفي بالإشارة له بقولها: «فبشرناه بغلام حليم» (101:37، الصافات). كان من الطبيعي أن يقود هذا الإبهام لاحتمال أن يكون الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق، وهذا ما حدث بالضبط إذ اختلف المفسرون في هُوية الذبيح. ويخبرنا الرازي: «اختلفوا في أن هذا الذبيح من هو؟ فقيل إنه إسحق وهذ قول عمر وعلي والعباس بن عبد المطلب وابن مسعود وكعب الأحبار وقتادة وسعيد بن جبير ومسروق وعكرمة والزهري والسدي ومقاتل رضي الله عنهم، وقيل إنه إسماعيل وهو قول ابن عباس وابن عمر وسعيد بن المسيب والحسن والشعبي ومجاهد والكلبي ... » التفسير الكبير، ج 26، ص 153.

اليهودية والنصرانية ويضيفه ليس للحنيفية فقط وإنما أيضا للإسلام، وهكذا نقرأ: «ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين. إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين». وكما مرّ بنا في الفصل العاشر فإن القرآن ينسب لإبراهيم أمرين يربطانه ربطا وثيقا بواقع الإسلام، الأمر الأول هو بناؤه للكعبة (بمشاركة إسماعيل) والأمر الثاني هو دعاؤه أن يبعث الله للعرب: «رسولا منهم» (127:2–129، البقرة). وهكذا نجد أنه ورغم أن عناصر قصة إبراهيم في القرآن مستمدة أساسا من مصادر توراتية ومِدْراشية إلا أنها تحوي أيضا عناصر مستقلة تنتمي لمادة أنتجها الخيال القرآني مثل هذين العنصرين عن بناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة ودعوة إبراهيم ليبعث الله للعرب رسولا منهم.

وإن كانت علاقة محمد بإبراهيم بمثابة علاقة الابن بالأب فإن علاقته بموسى كانت بمثابة علاقة الأخ بأخيه أو علاقة النِّد بنِدِّه. انفعل محمد بقصة موسى بحيث أصبحت القصة المركزية في القرآن، وهكذا نقرأ عن موسى الرضيع وموسى الراشد، ونقرأ عن «اللحظة التأسيسية» ومخاطبة الله لموسى، ونقرأ عن المواجهة الدرامية بين موسى وفرعون، وعن البلايا التي يوقعها الله على المصريين، ونقرأ عن خروج موسى ببني إسرائيل من مصر، وعن استنقاذ الله لهم عندما يفلِق البحر ويغرق فرعون وجنوده، ونقرأ عن كلام الله مع موسى وإعطائه ألواح رسالته، ونقرأ عما يحدث لبني إسرائيل في سيناء وعصيانهم وكيف يضرب الله عليهم تيها يستمرّ أربعين سنة.

إلا أن وعي محمد لنبوته ورسالته كان يحمل أيضا عنصر التجاوز كما أشرنا في الفصل الثامن. وكما قلنا فإن محمدا طرح رسالته كرسالة مُيَسِّرة تخلّص المؤمنين من «إصر» اليهودية و «أغلالها» كما أعلن القرآن في الآية 157:7 من سورة الأعراف، وهو إعلان صريح رأينا تعبيره الدرامي في قصة موسى والعبد الصالح التي أشرنا لها في الفصل الثامن والتي تؤكد عبر وسيلة الرمز على تجاوز الإسلام لليهودية.

وأبسط شكل للقصة القرآنية هو شكل القصة-المَثَل التي يرد أبسط نموذج لها في الآيتين 112–113 من سورة النحل (16) اللتين تقولان: «وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون. ولقد جاءهم رسول منهم فكذبوه فأخذهم العذاب وهم ظالمون». ونجد في هاتين الآيتين العناصر الأساسية البسيطة التي

تنبني عليها باقي القصص القرآنية وهي عناصر: الرسول، الرسالة (والإشارة لها ضمنية هنا في تعبير «فكذبوه»)، قوم الرسول، الكفر، العذاب الإلهي. وهذا المخطّط البسيط يكتسب درجة أعلى من التعقيد والكثافة الدرامية في القصة-المَثَل التي تحكيها الآيات 13—29 من سورة يس (36).

وبالإضافة لاحتواء القصة القرآنية على عناصر واقعية فإنها تحوي أيضا عناصر غير واقعية وعناصر خرافية. فأحداث مثل دعوة الأنبياء لأقوامهم وحواراتهم معهم أحداث من الممكن أن توصف بأنها واقعية (حتى وإن لم تكن تاريخية)، بينما أن أحداثا مثل شقّ البحر ليعبره بنو إسرائيل ويغرق آل فرعون فهي أحداث غير واقعية وتنتسب لعالم الخيال. وعلاوة على ذلك فإن القصة القرآنية تقدّم لنا أيضا ما يمكن أن نصفه بالحدث الخرافي، وأفضل مثلين على ذلك أشرنا لهما في الفصل الثامن، وهما قصة سليمان مع النملة التي تحذّر النمل في وادي النمل من جيشه وقصة الهدهد الذي يخاطب سليمان ويخبره عن ملكة سبأ وقومها (الآيتان 27:18—19 والآيات 27:20—26، النمل، على التوالي). وهذا البعد الخرافي في الخيال القرآني لا يقتصر على حديث الحيوان وإنما يمتدّ أيضا لحديث الجماد، وهكذا نقرأ مثلا عن مخاطبة السماء والأرض لله («ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طَوْعا أو كَرْها قالتا أتينا طائِعِينَ» (41:11، فصلت)). ومن ناحية التصنيف من الممكن أن نعتبر الحدث الخرافي ضربا فرعيا من ضروب الحدث غير الواقعي.

ولا يقتصر الخيال القرآني القصصي على الماضي فقط وإنما يتمدّد للمستقبل، إذ أن القصة الخلاصية في حقيقة الأمر ليست قصة متعلقة بأحداث الماضي فحسب، وإنما هي أيضا قصة أحداث مستقبلية يكشف القرآن عن بعض تفاصيلها. ومثلها ومثل القصة الخلاصية المألوفة فإن هذه القصة تخضع لأغراض القرآن وتخدمها. وهكذا يحسم المسلمون مثلا خلافهم مع المسيحيين حول طبيعة عيسى عبر حدث مستقبلي يحكي عنه القرآن قائلا: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب» (5:116، المائدة).

وخلاصة القول إن القرآن وظّف الأسطورة والقصة توظيفا فعّالا وأخضعها

إخضاعا تاما لأغراضه، وأن الخيال الذي أعاد صياغة القصص التي أتت من مصادر خارجية أو أبدع قصصه تميّز بقدر كبير من الانطلاق جعله يمزج الواقعي بغير الواقعي ويمزج الحاضر بالماضي والمستقبل.

العالم غير المنظور

قلنا في الفصل الثاني إن الوثنية العربية، مثلها مثل وثنيات الشرق الأدنى، آمنت بوجود عالم غير منظور تسكنه الملائكة والشياطين والجن ويتداخل مع العالم المرئي ويؤثّر عليه. ولقد ورث محمد معتقدات مجتمعه هذه وأصبحت جزءا من البنية الاعتقادية للإسلام.

ولقد لعب الجن دورا كبيرا في خيال العرب: «فنسبوا إليها أعمالا لم ينسبوها إلى الأرباب، وتقرّبوا إليها لاسترضائها أكثر من تقربهم إلى الآلهة.»[7] ولقد تصوّر العربُ الجنَ أطيافا وفئات مختلفة: «وإذا سكن الجني مع الناس، قالوا عامر ... وإن كان ممن يعرض للصبيان، فهم أرواح، فإن خبث أحدهم وتعرّم، فهو شيطان. فإن زاد على ذلك في القوة، فهو عفريت. فإن طهر الجني ونظف ونقي وصار خيرا كله فهو ملك.»[8] وإن انطلق محمد من المادة الاعتقادية التي ورثها إلا أنه أعاد تشكيلها بما ينسجم مع مجموع رؤيته.

وهكذا قدّم القرآن رؤية تعتمد على تراتبية جديدة: الله، الملائكة، الجن، الشياطين. ومثلما قدّمت التوراة صورة للإله كمَلِك جالس على عرش ومحاط بالملائكة الذين يقومون على تمجيده وخدمته («رأيت الرب جالسا على عرشه وجميع ملائكة السماء وقوف لديه، على يمينه وشماله» (ملوك الأول 19:22))، فإن القرآن قدّم صورة مماثلة لإله مَلِك محاط بالملائكة («وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين» (75:39، الزُّمَر)).

والملائكة جزء من قصة الإنسان منذ بدايتها، ولقد مرّ بنا أعلاه الحديث عن قصة الخلق وكيف أن الإله يخبر الملائكة عن عزمه على خلق الإنسان وكيف أنهم يعترضون (30:2، البقرة). ويحكي القرآن عما حدث بعد خلق آدم قائلا: «وإذ قلنا

(7) جواد علي، المفصل، ج 6، ص 709.

(8) المصدر السابق، ج 6، ص 709.

للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسجد لمن خلقت طينا» (61:17، الإسراء). ومنذ هذه اللحظة يصبح الملائكة حلفاء للإنسان ويصبح إبليس عدوا له.

وفي خدمتهم للإله نرى الملائكة يقومون بأدوار مختلفة بالإضافة لتسبيحهم للإله، منها دورهم كرسل للإله («الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس إن الله سميع بصير» (75:22، الحج))، ودورهم كزبانية للإله في تعذيب الكفار («يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون» (6:66، التحريم)). ورغم طاعة الملائكة التامة للإله، إلا أنّ القرآن يعكس مشهدا من مشاهد يوم القيامة يشوبه ما يشبه التوتر في علاقة الإله بهم في بداية المشهد، إذ نقرأ: «ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون»، ولا يلبث هذا التوتر أن ينقشع عندما تجيب الملائكة: « قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون» (40:34–41).

ورغم أن الملائكة كائنات غير منظورة إلا أن القرآن يسبغ عليهم سمات «حسية». وهكذا نقرأ في وصفهم أن لهم أجنحة: «الحمد لله فاطر السماوات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير» (1:35، فاطر). ويحرص القرآن على نفي صفة يبدو أن العرب وصفوا بها الملائكة وهي أنهم إناث وأنهم «بنات الله». ومن آيات نفي أنوثة الملائكة آية سورة الإسراء التي تقول: «أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا إنكم لتقولون قولا عظيما» (40:17). ولكن ماذا تعني الآية بنفيها؟ هل تعني أن طبيعة الملائكة طبيعة مختلفة تعلو على النوع الجنسي أم هل تعني أن تصوّر الملائكة كإناث يعني الحط من مقامهم لأن الأنوثة مقام أحطّ من مقام الذكورة؟ جنح المفسرون، اعتمادا على سياق هذه الآية وآيات أخرى شبيهة، لتفسير النفي على أساس المفاضلة بين الأنوثة والذكورة، وهكذا يشرح الزمخشري مثلا الآية قائلا: «(أفأصفاكم) خطاب للذين قالوا: (الملائكة بنات الله)، والهمزة للإنكار، يعني: أفخصكم ربكم على وجه الخلوص والصفاء بأفضل الأولاد وهم البنون، ولم يجعل فيهم نصيبا لنفسه، واتخذ أدونهم وهي البنات؟ وهذا خلاف الحكمة وما عليه معقولكم وعادتكم؛ فإن العبيد لا يؤثرون بأجود الأشياء وأصفاها من الشوب، ويكون أردأها وأدونها للسادات،

(إنكم لتقولون قولا عظيما): بإضافتكم إليه الأولاد وهي خاصة بالأجسام، ثم بأنكم تفضلون عليه أنفسكم؛ حيث تجعلون له ما تكرهون، ثم بأن تجعلوا الملائكة وهم أعلى خلق الله وأشرفهم أدون خلق الله وهم الإناث.»[9]

ولقد حفظ الإسلام مكانة مركزية ودائمة للمَلَك جبريل إذ أن كل آية قرآنية دليل على نشاطه. ولكن ماذا عن باقي الملائكة؟ نجد في المادة الإسلامية إشارات عديدة للملائكة في مواقف مختلفة، ولقد مرّ بنا ذكر بعض هذه المواقف مثل حدث شقّ الصدر وحدث المعراج. إلا أن أهم حدث لذكر الملائكة هو حدث إشتراكهم في قتال واقعة بدر، الذي أشرنا له في الفصل الخامس. وربما شاء محمد أن يعتقد في مقتبل فترته المدنية، وقد أعلن الجهاد، أن دور جبريل في حياته الخاصة يجب أن يوازيه دور موازٍ للملائكة في المواجهة العسكرية بين المؤمنين والمشركين. إلا أن هذا الاعتقاد ما لبث أن انسحب وغاب بعد هزيمة أُحُد، وخرج الملائكة خروجا تاما من تاريخ معارك محمد وغزواته باستثناء غزوة حُنين (كما خرجوا من غزوات المسلمين بعد وفاته).

دعنا الآن ننظر لعنصر آخر أساسي من عناصر العالم غير المنظور وهو إبليس والشياطين. إن ما نلاحظه أن إبليس يولد في القصة القرآنية مع ميلاد آدم، إذ أنه يتحوّل في لحظة رفضه السجود لآدم من مَلَك إلى شيطان. ومنذ هذه اللحظة يصبح إبليسُ القطبَ المقابل للإله، وهو بهذه الصفة عنصر أساسي في القصة القرآنية تفقد بدونه معناها وتماسكها. ولحظة رفض إبليس السجود لآدم ليست لحظة ميلاد إبليس فحسب بل هي أيضا لحظة ميلاد عَقْد بين الإله وإبليس تحكي عنه آيات سورة الأعراف التي تقول: «قال فأنظرني إلى يوم يبعثون. قال إنك من المنظرين. قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين» (7:14—18). وفي معرض حكاية أخرى لنفس المشهد يصف الصوتُ الإلهي الشيطانَ وصفا ذا كثافة درامية محسوسة ونقرأ: «واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورِجْلِك وشاركهم في الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا» (17:64، الإسراء). هذا

(9) الزمخشري، الكشاف، ج 3، ص 521.

العَقْد هو أساس سائر تبديات القصة الخلاصية التي يصطرع على مسرحها حزبان يصفهما القرآن بـ «حزب الله» و «حزب الشيطان». وما يطبع هذه العلاقة الصراعية بين الإله والشيطان أو بين حزب الله وحزب الشيطان هو «المكايدة». وفي المقارنة بين الكيد الإلهي والكيد الشيطاني نقرأ: «والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون. وأُمْلي لهم إن كيدي متين» (7:182–183، الأعراف) ونقرأ: «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا» (4:76، النساء). وترتبط لفظة «الكيد» بلفظة أخرى ترادفها هي لفظة «المكر»، وهي لفظة يستخدمها القرآن في سياق وصف العلاقة بين الإله ومن يعصونه من البشر، فالعصاة يمكرون وهو مكر يقابله المكر الإلهي، وهكذا نقرأ: «ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين» (3:54، آل عمران) ونقرأ: «أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون» (7:99، الأعراف).

وإبليس كقطب مقابل للإله يملك قدرة شبيهة بقدرة الإله على أن يكون موجودا في كل مكان وزمان وأن يدخل وعي كل إنسان ويوسوس له، ولهذا يصفه القرآن بـ «... الوسواس الخنّاس. الذي يوسوس في صدور الناس» (114:4–5، الناس). ورغم أن القرآن يؤكد بصوت الإله في مواجهته مع إبليس: «إن عبادي ليس لك عليهم سلطان وكفى بربك وكيلا» (17:65، الإسراء)، إلا أن القرآن يقرر في نفس الوقت أن الشيطان يملك القدرة على مخالطة وعي الرسل والأنبياء والإيحاء لهم، ولقد مرّت بنا في الفصل الرابع آية سورة الحج التي تقول: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم» (22:52)، والتي جاءت في مناسبة آيات الغرانيق أو ما عُرف بالآيات الشيطانية. ونجد في الآيتين 200–201 من سورة الأعراف (7) مراجعة ذاتية لخواطر جالت في وعي محمد ولمس فيها أثرا محتملا لوسوسة الشيطان، وهكذا نقرأ: «وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم. إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون».[10]

---

(10) يقول الزمخشري في شرح هاتين الآيتين: «‹وإما ينزغنك من الشيطان نزغ›: وإما ينخسنك منه نخس، بأن يحملك بوسوسته على خلاف ما أمرت به، ‹فاستعذ بالله›: ولا تطعه ... ‹إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون› ... وهذا تأكيد وتقرير لما تقدم من وجوب

قلنا إن القرآن يقدم لنا صورة للإله تعكس الصورة التوراتية التي تصوّره كمَلِك، ويمكننا أن نضيف أن الصورة القرآنية للإلة تعكس بعدا آخر في صورة الإله التوراتية وهو بعد الإله المحارب. وهكذا فإن القرآن يصوّر لنا إلها محاربا جنده هم الملائكة ويقابله شيطان محارب جنده هم الشياطين. ولقد مر بنا في الحديث عن معركة بدر ذكر ما نسبه الخيال الإسلامي من اشتراك الملائكة وقتلهم للمشركين. إلا أن الخيال الإسلامي لم يتوقف عند ذلك وإنما نسب أيضا دورا للشيطان وجنوده من الشياطين. تقول الآية 48 من سورة الأنفال (8): «وإذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب». وفي شرح هذه الآية يقول الطبري نقلا عن ابن عباس: «جاء إبليس يوم بدر في جُند من الشياطين، معه رايته، في صورة رجل من بني مُدلج، والشيطان في صورة سراقة بن جعشم، فقال الشيطان للمشركين: ‹لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم›. فلما اصطف الناس، أخذ رسول الله ... قبضةً من التراب فرمى بها في وجوه المشركين، فولّوا مدبرين. وأقبل جبريل إلى إبليس، فلما رآه، وكانت يده في يد رجل من المشركين، انتزع إبليس يده فولّى مدبرا هو وشيعته، فقال الرجل: يا سراقة، تزعم أنك لنا جار؟ قال ‹إنى أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب›، وذلك حين رأى الملائكة».(11) ومثلما غابت الملائكة عن باقي معارك المسلمين وغزواتهم فقد غاب الشيطان وجنوده عن باقي معاركهم وغزواتهم.

والشياطين، مثلهم في ذلك مثل الملائكة، يلعبون دورهم في القصة الخلاصية للقرآن. والشياطين لا يختلفون عن الشيطان إذ أنهم أيضا ذوي حضور دائم في كل مكان وزمان وهو حضور يصفة القرآن وصفا دراميا في آية سورة الأعراف التي تقول: «يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوءاتهما إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون» (27:7). وحضور الشياطين هذا يتخذ مظهرا دراميا ذا طبيعة

الاستعاذة بالله عند نزغ الشيطان، وأن المتقين هذه عادتهم ... » الكشاف، ج 2، ص 545–546.

(11) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 264.

كونية في آية سورة المُلك التي تقول: «ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين وأعتدنا لهم عذاب السعير» (5:67). وكجزء من الكيد الإلهي فإن الشياطين يصبحون أيضا وسيلة من وسائل الإله التي تحرّك الكفار إغواءً وإضلالا، وهكذا نقرأ: «ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تَؤُزُّهُم أزًّا» (83:19، مريم).

ويقيم القرآن علاقة خاصة بين سليمان والشياطين. وهكذا نقرأ في سورة الأنبياء: «ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين. ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون ذلك وكنا لهم حافظين» (21:81–82). إلا أن شياطين سليمان هؤلاء ما لبثوا أن أفسدوا بعده، وهو فساد وصل إلى اليهود الذين عاصروا محمدا وأضحى أساس معارضتهم له ولرسالته، وهكذا نقرأ: «ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون. واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون» (2:101–102، البقرة).

وهذه العلاقة بين سليمان والشياطين تثير مشكلة، إذ أن اسمهم يربطهم ربطا واضحا بالشيطان، إلا أن خدمتهم لسليمان (وهو نبي حسب الرؤية القرآنية) تضعهم (أو تضع بعضهم على الأقل) في دائرة الإيمان (حتى إن لم يكونوا مؤمنين) بإخراجهم من دائرة خدمة الشيطان. ولقد حاول بعض المفسرين مواجهة المشكلة، إلا أن ما قالوه تميّز بتمحّل واضح وجاءت أقوالهم افتراضات بلا سند من الآية.[12]

(12) كنموذج على ذلك نجد أن الرازي يقول في تفسيره للآية: «ليس في الظاهر إلا أنه سخّرهم، لكنه قد روي أنه تعالى سخّر كفارهم دون المؤمنين، وهو الأقرب من وجهين: أحدهما إطلاق لفظ الشياطين، والثاني قوله ‹وكنا لهم حافظين› فإن المؤمن إذا سخر في أمر لا يجب أن يحفظ لئلا يفسد، وإنما يجب ذلك في الكافر.» ويواصل الرازي متوقفا عند جملة «وكنا لهم حافظين» ويقول إن في «[تفسيرها] وجوه: أحدها: أنه تعالى وكل بهم جمعا من الملائكة أو جمعا من مؤمني الجن.

وأصل المشكلة في تقديرنا أن كلمة الشياطين لها أكثر من وجه في الاستعمال القرآني. فعلى مستوى ما يمكن أن نصفه بالمعني الأولي للكلمة فإن الشياطين ينتمون لدائرة الشيطان وهم أدوات خطته كما أن الملائكة ينتمون لدائرة الإله وهم أدوات خطته. إلا أن أن مفهوم الشياطين في القرآن ليس بمفهوم مستقرّ كمفهوم الملائكة، إذ أنه يتداخل مع مفهوم الجن. وهكذا فإن إشارة سورة الأنبياء للشياطين الذين يعملون في خدمة سليمان تصبح في سورة أخرى هي سورة سبأ إشارة للجن (12:34—13)، وإشارة سورة المُلك عن رجم الشياطين تصبح في سورة أخرى هي سورة الجن رجما للجن (6:72—9). وعلاوة على ذلك فإن القرآن يستخدم كلمة الشياطين أحيانا استخداما مجازيا، وهكذا نقرأ: «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون» (112:6، الأنعام).

نأتي الآن للجن. إن كان الشياطين يقابلون الملائكة فإن الجن يقابلون البشر (أو الإنس بالتعبير القرآني). وبهذه الصفة فإن رسالة محمد لا تتوجه للبشر فقط وإنما تشمل الجن أيضا، وإن كانت لا تتوجّه للشياطين. وهذه الخصوصية للبشر والجن عبّرت عنها آية سورة الذاريات التي تقول: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (56:51). والجن مثلهم مثل البشر منهم المؤمن ومنهم الكافر، ولقد أشرنا في الفصل الثالث لما حكاه القرآن عن النفر من الجن الذين استمعوا لمحمد وهو يتلو القرآن وكيف أنهم عادوا لقومهم وقد آمنوا برسالته. والجن في نظر القرآن أمم ولهم تاريخ ولهم رسل مثلهم في ذلك مثل البشر. ولأنهم جزء من القصة الخلاصية فسيكون منهم الأشقياء الذين سيدخلون النار والسعداء الذين سيدخلون الجنة.[13]

وثانيها: سخرهم الله تعالى بأن حبب إليهم الله طاعته وخوّفهم من مخالفته. وثالثها: قال ابن عباس ... : وسلطانه مقيم عليهم يفعل بهم ما يشاء. فإذا قيل وعن أي شيء كانوا محفوظين قلنا فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أنه تعالى كان يحفظهم عليه لئلا يذهبوا ويتركوه. وثانيها، قال الكلبي، كان يحفظهم من أن يهيجوا أحدا في زمانه. وثالثها: كان يحفظهم من أن يفسدوا ما عملوا فكان دأبهم أنهم يعملون بالنهار ثم يفسدونه في الليل.» الرازي، التفسير الكبير، ج 22، ص 202.

(13) تقول الآية 130:6 (الأنعام): «يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم

وتعكس مادةُ الحديث في بعض ما تحكيه، إن صحّ، حضورا واضحا وكثيفا للجن في وعي محمد. وهكذا نقرأ مثلا في حديث يرويه أبو هريرة أن محمدا قال: «إنّ عفريتا من الجنّ تفلّت عليّ البارحة أو كلمة نحوها ليقطع عليّ الصلاة فأمكنني الله منه وأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد حتى تصبحوا وتنظروا إليه كلكم فذكرت قول أخي سليمان ربِّ هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي قال رَوْحٌ فردّه خاسئا».[14] وفي حديث آخر لأبي هريرة نقرأ عن فعل من أفعال محمد يتواصل عبره مع عالم الجن. يحكي أبو هريرة قائلا إنه: «كان يحمل مع النبي ... إدواة لوضوئه وحاجته، فبينما هو يتبعه بها، فقال: من هذا؟ فقال: أنا أبو هريرة. فقال: أبغني أحجارا استنفض بها، ولا تأتني بعظم ولا بروثة. فأتيته بأحجار أحملها في طرف ثوبي، حتى وضعتُها إلى جنبه، ثم انصرفت حتى إذا فرغ مشيت معه، فقلت: ما بالُ العظم والروثة؟ قال: هما من طعام الجنّ، وإنه أتاني وفدُ جنّ نصيبين، ونِعم الجنّ، فسألوني الزاد، فدعوتُ الله لهم أن لا يمرّوا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طعاما.»[15]

وارتبط الجن والشياطين في مادة الحديث (مثلما ارتبطوا في وعي العرب) بالليل وظلامه، وهكذا يروي جابر نصيحةً لمحمد لحماية الصبيان من الشياطين يقول فيها: «إذا كان جُنح الليل أو أمسيتم فكُفُّوا صبيانكم، فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهب ساعةٌ من الليل فحُلُّوهم وأغلقوا الأبواب واذكروا اسم الله فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا.»[16] وفي صيغة أخرى للحديث نقرأ: «لا تُرسلوا فواشيكم

آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين». ويتضح من هذه الآية أن الجن مثلهم مثل البشر لهم رسلهم، إلا أن بعض المفسرين رفضوا ذلك وذهبوا إلى أن الرسل من الإنس خاصة. انظر الطبري، تفسير الطبري، ج 5، ص 345.

(14) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 495. يُروى هذا الحديث عن أبي هريرة بصيغة أخرى تصل حدّ المبالغة القصوى إذ أن العفريت يصبح الشيطان نفسه ونقرأ: «عن النبي ... أنه صلى صلاة قال إن الشيطان عرض لي فَسَدّ عليّ ليقطع الصلاة عليّ فأمكنني الله منه ... » نفسه، ج 2، ص 520.

(15) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 123.

(16) المصدر السابق، ج 4، ص 576.

وصبيانكم إذا غابت الشمس حتى تذهب فَحْمَةُ العشاء، فإن الشياطين تنبعث إذا غابت الشمس حتى تذهب فَحْمَةُ العِشاء.»(17) ونصيحة محمد لتجنب الشياطين تصبح في حديث آخر نصيحة باستئصال حيوان مألوف وأليف هو الكلب. وسياق تلك النصيحة كان، حسب مادة الحديث، إطلاق محمد في مرحلة معينة لحملة شعواء لقتل كلاب المدينة. ويبدو أنه استثنى كلاب الصيد وكلاب الغنم والماشية (وليس من الواضح إن كان هذا الاستثناء في أصل قرار محمد أم عكس تراجعا عن قراره الأصلي)، إلا أن استثناءه لم يشمل كلبا معينا حسبما يروي جابر إذ أنه قال: «عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين فإنه شيطان.»(18) ولكن ما الذي يفسر تخصيص الكلب الأسود دون باقي الكلاب، وخاصة إن وضعنا في اعتبارنا أن منطق محمد الديني يفترض قدرة الشيطان على التشكّل بأي شكل شاء؟ إن فهم هذه المسألة يقتضي في تقديرنا النظر لسياق محمد الثقافي. إن هذا السياق لم يختلف عن سياق الكثير من الثقافات التي ربطت اللون الأسود بالليل وأسقطت عليه هواجس الخوف من الظلام. ولقد رأينا في حديثَي جابر أعلاه عن حفظ الصبيان

(17) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 969–970. كلمة «فواشيكم» ربما تكون تصحيفا لكلمة «مواشيكم»، وقد فسرت فواشي بما ينتشر من الدواب، أما تعبير «فحمة العشاء» فيعني أول ظلام الليل وسواده.

(18) عن هذه المرحلة نقرأ حديثين يرويهما ابن عمر، يقول الحديث الأول: «أمر رسول الله ... بقتل الكلاب، فأرسل في أقطار المدينة أن تقتل»، ويقول الحديث الثاني إنه: «أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيد أو كلب غنم أو ماشية. فقيل لابن عمر: إن أبا هريرة يقول: أو كلب زرع، فقال ابن عمر: إن لأبي هريرة زرعا.» (مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 738). نقرأ في مادة الترمذي حديثا يرويه عبد الله بن الصامت عن أبي ذر قائلا: «إذا صلّى الرجل وليس بين يديه كآخِرة الرَّحْل، أو كواسطة الرَّحْل: قطع صلاتَه الكلبُ الأسودُ والمرأةُ والحمارُ.» ويسأله عبد الله: ما بالُ الأسودِ من الأحمرِ من الأبيض؟ ويرد أبو ذر: يا بن أخي سألتَني كما سألتُ رسول الله ... فقال: «الكلب الأسود شيطان.» (الترمذي، سنن الترمذي، ج 1، ص 369–370). وعند المقارنة بين حديث أبي ذر هذا وحديث جابر نلاحظ أن حديث أبي ذر حديث بسيط يتحدث عن الكلب الأسود على إطلاقه، بينما أن حديث جابر يعمد للتخصيص داخل التخصيص، وهو بهذه الصفة أكثر تعقيدا وكأنه ردّ على الصيغة البسيطة والأولية التي تعكسها مادةٌ كمادة أبي ذر. هذا يجعلنا نرجح أن حديث أبي ذر هو الحديث الأصلي وأن حديث جابر جاء بعد ذلك لتضييق دائرة الكلاب السود التي يصحّ قتلها.

وحفظ الدواب، لو صحّا، نموذجا على هذا التوجس والخوف من الليل. وما تعكسه مادة الحديث بشكل عام هو كراهية محمد للكلاب،[19] إلا أنه لو صحّت كراهيته الخاصة للكلب الأسود ووصفه له بأنه شيطان وتوجيهه بقتله فإن ما يفسّر ذلك في تقديرنا هو موروثه الثقافي. وفي مادة البخاري نقرأ حديثا رواه عبد الله بن عمر يصبح فيه اللون الأسود رمزا للوباء، إذ يحكي محمد عن رؤيا رآها في المدينة ويقول: «رأيت امرأةً سوداءً ثائرةَ الرأس خرجت من المدينة حتى نَزَلَتْ بِمَهْيَعَةَ فتأوّلتُها أن وباء المدينة نُقل إلى مَهْيَعَةَ وهي الجُحْفَةُ.»[20]

وإن صحّت الأحاديث عن الشيطان والشياطين التي نجدها مثلا في مادة البخاري يمكننا أن نقول إن الخيال النبوي قد ألهب خيال المؤمنين الأوائل ليتصوروا نشاطا شيطانيا متواصلا لا انقطاع له يرتبط بظواهر الطبيعة، وبظواهر مألوفة في حياتهم اليومية، وبأفعالهم، وما يحدث لهم. فعلى مستوى الظواهر الطبيعية مثلا نقرأ حديثا يرويه هِشام بن عُرْوَةَ عن أبيه عن ابن عمر يقول إن محمدا قال: «إذا طلع حاجبُ الشمس فَدَعُوا الصلاة حتى تَبْرُزَ وإذا غاب حاجبُ الشمس فَدَعُوا الصلاة حتى تغيب، ولا تحيَّنوا بصلاتكم طلوعَ الشمس ولا غُرُوبها فإنها تَطْلُعُ بين قَرْنَي شيطان أو الشيطان لا أدري أي ذلك قال هِشام.»[21] والظواهر المألوفة من الممكن أن تكون صادرة في الأصل عن علاقة بالعالم غير المنظور، وهكذا نقرأ مثلا حديثا لأبي هريرة يقول: «إذا سمعتم صِياح الدِّيكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت مَلَكا، وإذا سمعتم نهيق الحِمار فتعوّذوا بالله من الشيطان فإنه رأى شيطانا.»[22] وفي حديث آخر لأبي هريرة نقرأ تفسيرا لظاهرة مألوفة ترتبط بميلاد كلّ طفل بشري على ضوء النشاط الشيطاني: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يَمَسُّهُ حين يُوْلَدُ، فيستهِلّ صارخا من مَسّ الشيطان إياه إلا مريمَ وابنها.»[23]

(19) اشهر حديث عن عداء محمد للكلاب هو الحديث الذي يقول: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير.» البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 307.

(20) البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 667.

(21) المصدر السابق، ج 4، ص 568.

(22) المصدر السابق، ج 4، ص 576.

(23) المصدر السابق، ج 6، ص 359.

وعلى مستوى أفعال الناس العادية من الممكن أن يعبّر فعل معين عن نشاط شيطاني لابد أن يجهد الإنسان لكبحه، وهكذا نقرأ حديثا يقول: «التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليَرُدُّهُ ما استطاع، فإن أحدكم إذا قال ها ضَحِكَ الشيطان.»[24] وتدلّ مادة البخاري أن محمدا كان يتوجّس توجسا كبيرا من النوم ويعتبره فترة لا يفقد فيها الإنسانُ تحكّمه الواعي في أفعاله فحسب بل يصبح أيضا عُرْضة للشيطان وتأثيره. ومن أكثر الصور الحيّة التي يرسمها الخيالُ النبوي لنشاط الشيطان عند نوم المسلم الحديث الذي يرويه أبو هريرة قائلا: «يَعْقِدُ الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عُقدٍ ... فإن استيقظ فذكر الله انحلّت عُقْدَةٌ، فإن توضأ انحلّت عُقْدَةٌ، فإن صلّى انحلّت عُقَدُهُ كلُّها فأصبح نشيطا طيب النفس، وإلا أصبح خبيثَ النفس كسلانَ.»[25] ومن الصور الغريبة لهذا النشاط الشيطاني عند النوم الحديث الذي يرويه عبد الله بن مسعود قائلا: «ذُكِرَ عند النبي ... رجلٌ نام لَيْلَهُ حتى أصبح، قال: ذاك رجلٌ بال الشيطان في أُذُنَيه أو قال في أُذُنه.»[26] وهذا النشاطُ المباشر للشيطان على مستوى جسد المؤمن وهو نائم يتّخذ صورة أخرى في حديث يرويه أبو هريرة قائلا: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضأ فليستنثر ثلاثا فإن الشيطان يَبيتُ على خَيْشُومه.»[27]

ويرسم الخيال النبوي صورة للشيطان حافلة بالحركة والفرّ والكرّ عند ذكر الأذان والصلاة، وهكذا نقرأ في حديث يرويه أبو هريرة أنّ: «الشيطان إذا سمع النِّداء بالصلاة أَحالَ [ذهب هاربا] له ضُراطٌ، حتى لا يسمع صوتَه، فإذا سكت رجع فوسوس، فإذا سمع الإقامة ذهب حتى لا يسمع صوته، فإذا سكت رجع فوسوس.»[28]

ربما يخطر ببالنا أن معاصري محمد حملوا مثل هذه الأحاديث محمل المجاز، إلا أن مثل هذا الافتراض مردود. إن كائنات مثل الشياطين والجن كانت كائنات موجودة

---

(24) المصدر السابق، ج 6، ص 572.

(25) المصدر السابق، ج 4، ص 567.

(26) المصدر السابق، ج 4، ص 567.

(27) المصدر السابق، ج 4، ص 573.

(28) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 181.

وفاعلة حسب النظام الاعتقادي لمحمد ومجتمعه، ومن الطبيعي أن نفترض أن المسلمين تعاملوا بجدية مع هذه الأحاديث وآمنوا بتأثير كائنات العالم غير المنظور على عالمهم وحياتهم اليومية. وحسب الاعتقاد الشائع فإن هذا التداخل بين العالمين يصل درجة ظهور كائنات مثل الملائكة والشياطين في عالم الناس وتمثّلها بصور بشرية. ولعل أشهر حديث بهذا الصدد هو الحديث المنسوب لعمر بن الخطاب الذي يحكي فيه عن رجل يأتي لمحمد ويسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأماراتها، وبعد أن يذهب الرجل يخبر محمدٌ أصحابَه أن الرجل هو جبريل أتاهم ليعلّمهم دينهم.[29]

وبالمقابل نجد في المادة الإسلامية قصصا عن الشيطان أو عن الشياطين وكيف أنهم يتمثّلون للناس فيظهرون لهم في أحلامهم أو يظهرون لهم في يقظتهم. ومن قصص ظهور شيطان في اليقظة قصة يحكيها أبو هريرة عن رجل يجيء إليه وقد وكّله محمد بحفظ زكاة رمضان ويأخذ الرجل من طعام الزكاة بملء كفيه، وعندما يهدّده أبو هريرة برفع الأمر لمحمد يستعطفه فيخلّي سبيله. ويحدث ذلك مرة ثانية وثالثة، وفي المرة الثالثة يستنقذ الرجل نفسه بأن يقول لأبي هريرة بأنه سيعلّمه كلمات تنفعه وينصحه بقراءة آية الكرسي قبل نومه ليقي نفسه من الشياطين. وعندما يحكي أبو هريرة الحدثَ لمحمد يكشف له محمد أنه ظل يخاطب شيطانا منذ ثلاث ليال.[30] هذه القصة لا تعدو أن تكون قصة من قصص الخيال الإسلامي إلا أنها تثير مشكلة خاصة للنظام الاعتقادي للإسلام وهي: إن كان من الممكن للشيطان أو شيطان من الشياطين أن يتمثّل بصورة بشرية ويحدّث الناس مقتبسا آيات قرآنية، فما الذي يمنعه من التمثّل بصورة محمد؟ هذه فرضية كان لابد من التأكيد على استحالتها وهذا هو ما حدث بالضبط، وهكذا نقرأ حديثا يرويه أبوهريرة يقول: «من رآني في المنام فقد رآني، فإن الشيطان لا يتمثّل بي.»[31] وبذا نرى أنه ورغم أن المصادر الإسلامية أقرّت قدرة الشيطان على الوصول لمحمد كما حدث في موقف آيات الغرانيق أو الآيات الشيطانية كما حكت عن تعرّضه للسحر: «حتى كان

---

(29) المصدر السابق، ج 1، ص 23–24.

(30) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 213.

(31) المصدر السابق، ج 8، ص 381.

يخيّل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله»[32]، إلا أن النظام الاعتقادي للإسلام سَلَبَ الشيطانَ قدرة التمثّل به (مثلما سلبه مثلا من قدرة مسّ مريم وعيسى عندما وُلدا، كما مرّ بنا في حديث أبي هريرة أعلاه).

الجحيم والعذاب

أشرنا أعلاه أن رؤية محمد الأخلاقية ارتبطت بمفهوم الحساب. ولقد ارتبط مفهوم الحساب بدوره بالإيمان بحياة أخرى، والإيمان بلحظة درامية كبرى هي لحظة قيام الأموات من قبورهم أو يوم القيامة، وأن يوم القيامة هذا هو يوم حساب الإنسان الذي يتتبع فيه اللهُ دقائقَ أعماله ليعاقبه بالعذاب في النار أو يثيبه بالتنعّم في الجنة.

إن القرآن هو أكثر الكتب تفصيلا بين الكتب المقدّسة للأديان الكبرى في وصف العذاب وتفاصيله وأهواله، وهذا وضع مفهوم ومتوقّع إذ أن القرآن جاء متأخرا، فاستمدّ مما سبقه من الكتب فكرة الإله المعذِّب وصورا من مظاهر عذابه ثم أضاف لها صورَه. وعلاوة على ذلك كان ثمة عاملان لعبا دورهما في تركيز القرآن على العذاب والاهتمام بوصف تفاصيله وهما: عامل عمق العداء المتبادل بين محمد والمشركين وعامل عجز محمد عن إيقاع عذاب على المشركين شبيه بالعذاب الذي ظلّ يحدثهم عنه في قصص الأمم الخالية ويهددهم به.

والعذاب عنصر أساسي في القصة الخلاصية للقرآن، ورغم أنه قد وقع في الماضي كما يحكي القرآن عندما عاقب الله من لم يؤمنوا برسله إلا أنه يبدو أن عجلته الدنيوية قد توقفت منذ أن جاء عيسى برسالته، إذ أن عدم إيمان اليهود به لم يؤدِّ إلى صبّ عذاب عليهم مثلما أن عدم إيمان المشركين بمحمد لم يؤدِّ إلى تعذيبهم رغم تحدّيهم لمحمد بأن يمطر عليهم إلهُهُ حجارةً من السماء، كما أشرنا في الفصل السابع.

وتركيز القرآن الأساسي في مخاطبته للمشركين ينصبّ على ما ينتظرهم من عذاب في العالم الآخر عقب بعثهم ومحاسبتهم يوم القيامة. وبالإضافة لهذا البعد الزماني فإن العذاب له أيضا بعده المكاني، إذ أنه يقع في مكان له اسم وله صفات. ويستخدم القرآن عدة أسماء في الكلام عن مكان العذاب مثل النار، وجهنم، والجحيم، والسعير، وسقر، والحُطَمَة، ولظى، وهاوية. والنار هي وسيلة العذاب العظمى التي تسيطر

(32) المصدر السابق، ج 4، ص 567.

صورُها على الخيال القرآني، وهي الاسم العام في القرآن لمكان العذاب. ولقد اعتبر بعض المفسرين الأسماء المختلفة لمكان العذاب أسماء لدرجات أو طبقات العذاب في النار، إلا أن هذه الدرجات وأسماءها لم تكن محل اتفاق بينهم.[33] ويوغل الخيال القرآني في تصويره للنار ليجعلها «شخصا» يتحدّث ويعبّر عن رغباته، وهكذا نقرأ: «يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقـول هل من مزيـد» (30:50، ق).[34]

وأساس المفهوم القرآني للعذاب صفة معينة ترتبط بالمفهوم القرآني للإله وهي صفة الانتقام. فإله القرآن شبيه بإله التوراة من حيث أنه إله منتقم، وهكذا نقرأ مثلا في سياق تعذيب فرعون: «فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين» (136:7، الأعراف)، ونقرأ في معرض تهديد المشركين: «يوم نبطش البطشة الكبرى إنا منتقمون» (16:44، الدخان). ولأن إله القرآن إله منتقم فإن المفهوم القرآني للعقاب مفهوم انتقامي وليس بمفهوم تعليمي، إذ أن المعذَّب يدفع ثمن ما سبق من أعماله وليست لديه فرصة للمراجعة والتعلّم. ورغم أن المعذَّب يعيش عمرا دنيويا قصيرا ثم يموت، إلا أنه ومنذ لحظة دخوله النار لا يموت («والذين كفروا لهم نار جهنم لا يُقْضَى عليهم فيموتوا ولا يُخَفَّف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور» (36:35، فاطر))[35]، ولا ينتهي عذابه («إن الذين

---

(33) نقرأ مثلا في تفسير القرطبي لاسم الحُطَمَة أن الماوردي حكى عن الكلبي أنها الطبقة السادسة من طبقات جهنم، أما القشيري فحكى أنها الدَّرَكة الثانية من دَرَك النار، بينما ذهب الضحاك أنها الدرك الرابع. أما ابن زيد فاكتفى بالقول إنها اسم من أسماء جهنم. الجامع لأحكام القرآن، ج 22، ص 473.

(34) لَمَسَ الزمخشري عنصر الخيال في تصوير جهنم هنا وقال: «وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته ... » (الكشاف، ج 5، ص 601–602). ولقد ردّ عمر بن خليل على الزمحشري مدافعا عن الموقف الإيماني التقليدي قائلا: «حَرَّفَ هذا السؤال والجواب إلى باب التخيّل، ولا ضرورة لذلك لصحة الحمل على الظاهر والقدرة بخلق الحياة في النار صالحة لأنه من الجائزات، وذلك نطقها وفهمها.» التمييز، ج 3، ص 221.

(35) نقرأ في سورة الأعلى عن حال المعذَّب: «الذي يصلى النـار الكبرى. ثم لا يموت فيها ولا يحيى» (12:87–13). من الواضح أن الصورة هنا مختلفة عن الصورة التي ترسمها آية سورة فاطر. ولقد رأى الطبري هنا صورة مباشرة فسّرها بقوله: «ثم لا يموت في النار الكبرى ولا يحيا، وذلك أن نفس أحدهم تصير فيها في حلقه، فلا تخرج فتفارقه فيموت، ولا ترجع إلى موضعها من الجسم

كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا. إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا» (4:168–169، النساء)).

وصور المعذَّبين تبدأ في القرآن بصورتهم وقد حُشروا، وهكذا نقرأ: «ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيرا» (17:97، الإسراء). وهذه الصورة تستبطن صدى صورة آية سورة البقرة عن الكفار التي تقول: «ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون» (2:171). وإن ركّزت آية سورة الإسراء على وجوه المعذَّبين وصورتهم العضوية وهم مقبلون على العذاب، فإن آية أخرى تركّز على وجوههم وحالتهم الذهنية وهم يُعَذَّبون، وهكذا نقرأ: «يوم تقلب وجوههم في النار يقولون يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسولا» (33:66، الأحزاب).

ومن الصور التي تصوّر ما يحدث للمعذَّب وهو في قلب جهنم ما نقرأه في سورة الحج عندما يبلغ العذاب قمة من قممه: «هذان خصمان اختصموا في ربهم فالذين كفروا قطعت لهم ثياب من نار يُصَبُّ من فوق رؤوسهم الحميم. يصهر به ما في بطونهم والجلود. ولهم مقامع من حديد. كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق» (22:19–22). وفي تفصيل صورة صبّ الحميم وصهر ما في البطون يورد الطبري حديثا لأبي هريرة يقول فيه محمد: «إن الحميم ليُصبُّ على رءوسهم، فيَنْفُذ الجُمجمة حتى يخلُص إلى جوفه، فيسلُت ما في جوفه حتى يبلغ قدميه، وهي الصهر، ثم يعاد كما كان».[36] أما بشأن عبارة «مقامع الحديد» فإن خيال أبي ظبيان ينسج حولها صورة قاسية لمحاولات المعذَّبين اليائسة: «حين تجيش جهنم فتلقي من فيها إلى أعلى أبوابها، فيريدون الخروج، فتعيدهم الخزّان فيها بالمقامع ... »[37]

فيحيا.» وبالإضافة لتفسيره أثبت الطبري تفسيرين آخرين حملا التعبير القرآني محمل المجاز. يقول التفسير الأول: «لا يموت فيها فيستريح، ولا يحيا حياة تنفعه.» أما التفسير الثاني فيقول: «قيل ذلك لأن العرب كانت إذا وصفت الرجل بوقوع في شدة شديدة، قالوا: لا هو حي، ولا هو ميت، فخاطبهم الله بالذي جرى به ذلك من كلامهم.» تفسير الطبري، ج 12، ص 546.

(36) الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 125.

(37) الطبري، تفسير الطبري، ج 9، ص 127.

وكساء المعذَّبين الذي صوّرته آية سورة الحج المقتبسة أعلاه بقولها: «فالذين كفروا قُطِّعَتْ لهم ثياب من نار يصب من فوق رؤوسهم الحميم» تعبّر عنه آية أخرى بقولها: «سرابيلهم من قَطِران وتَغْشَى وجوههم النار» (50:14، إبراهيم).[38] وعندما ينتقل الخيال القرآني من كساء المعذَّبين لجلودهم فإنه يقدّم لنا صورة من أفظع صور التنكيل، وهكذا نقرأ: «إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العـذاب إن الله كان عـزيزا حكيما» (56:4، النساء). ولقد كثّف الخيالُ الإسلامي هذه الصورة عندما قال البعض في تفسير هذه الآية إنها تعني: «ننضجهم في اليوم سبعين ألف مرة.»[39]

والقرآن لا يصف العذاب بأنه «شديد» و «أليم» و «كبير» فحسب بل يصفه أيضا بأنه «مهين». ويؤكّد القرآن على عنصر الهوان والذُّلّ هذا بتصوير المعذَّبين وهم مغلولون ومكبّلون. وهكذا يصف القرآن مشهدا من مشاهد عذابهم قائلا: «الذين كذبوا بالكتاب وبما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون. إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون. في الحميم ثم في النار يسجرون» (70:40—72، غافر). وفي مشهد آخر نقرأ: «وترى المجرمين يومئذ مُقَرَّنِين في الأصفاد» (49:14، إبراهيم). وتصبح هذه الصورة العامة أكثر تحديدا وتفصيلا في آيات سورة الحاقة التي تقول: «خذوه فَغُلُّوه. ثم الجحيم صَلُّوهُ. ثم في

(38) اختلف المفسرون في معنى هذه الصورة، وهو اختلاف ارتبط برسم كلمة «قطران»: هل نحن بإزاء كلمة واحدة هي كلمة «قطران» المألوفة (والتي تعنى المادة الدهنية المتّخذة من بعض الأشجار والتي يُطلى بها البعير) أم بإزاء كلمتين هما «قَطْرٍ آنٍ»؟ قَبِلَ بعض المفسرين معنى الكلمة المألوف وقالوا إنها تعني قطران الإبل. إلا أن البعض الآخر لم يقبلوا ذلك التفسير، ربما لشعورهم بأن مثل هذه الصورة ضعيفة، فذهبوا إلى أن كلمة قطران في هذا السياق تعني النحاس. ولقد ارتبط هذا التفسير عند البعض بقراءة مختلفة تماما، إذ قرأوا «من قَطْرٍ آنٍ» ووجّهوا كلمة «قطر» لتعني النحاس (المذاب) وكلمة «آنٍ» لتعني: «الذي قد انتهى حـرّه في الشدّة» (الطبري، تفسير الطبري، ج 7، ص 485). ولا شك أن الصورة التي تثير مشهد النحاس الذائب أبلغ وأكثر ملائمة لغرض السياق من الصورة التي تثير مشهد القطران.

(39) الطبري، تفسير الطبري، ج 4، ص 145.

سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه» (69:30–32).[40]

ومن التفاصيل التي ينشغل بها القرآن تفاصيل ما سيأكله المعذَّبون ويشربونه. وفي الوصف العام لطعامهم يقول القرآن: «إن لدينا أنكالا وجحيما. وطعاما ذا غصة وعذابا أليما» (73:12–13، المزمل). ويصف ابن عباس ذلك الطعام قائلا إنه: «شوك يأخذ بالحلق، فلا يدخل ولا يخرج.»[41] وهذه الإشارة العامة للطعام تصبح إشارة لطعام مخصوص في آيات سورة الدخان التي تقول: «إن شجرة الزَّقُّوم. طعام الأثيم. كالمهل يغلي في البطون. كغلي الحميم» (44:43–46). وشجرة الزقوم هذه يصفها القرآن بقوله: «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم. طلعها كأنه رؤوس الشياطين» (37:64–65، الصافات). ويتضح لنا مما يقوله القرآن عن هذه الشجرة أنها عنصر أصيل من عناصر جهنم، لا يستطيع البشر تصوّرها إلا إذا تصوّروا رؤوس الشياطين. إلا أنه يبدو أن الصورة القرآنية لطعام جهنم تقترب مما قد ألفه العرب في

---

(40) أحس بعض المفسرين أن الإشارة القرآنية لطول سلسلة جهنم بسبعين ذراعا حسب مقياسهم المألوف للذراع لا تقدّم صورة تليق بما يجب أن تكون عليه السلسلة التي سيُسلك فيها المعذَّبون، وهكذا لجأوا لتعديل الصورة القرآنية. وفي تعديلهم استخدموا مستويين من الخيال، مستوى الخيال المفتوح ومستوى الخيال المقيّد. فعلى مستوى الخيال المفتوح قالوا إن الذراع هنا هي «ذراع الله» وهو أعلم بقدر طولها. أما على مستوى الخيال المقيّد فقد قدّموا معرفة حسابية محدّدة بطول الذراع، وإن أصبحت ذراعا تفوق التصور المألوف. وهكذا نقرأ قول نوف البكالي وهو يتحدّث في مسجد الكوفة: «كل ذراع سبعون باعا، كل باع أبعد مما بينك وبين مكة.» وخيال نوف البكالي هذا، على انفساحه، بدا للبعض مُقَصِّرا، فلجأوا لوصف الذراع على ضوء وحدة «مكانية زمانية» تذهل الخيال (وإن كانت لا تزال في دائرة الخيال الحسابي والمقيّد)، وهكذا نسبوا لمحمد حديثا يقول فيه: «لو أن رصاصة مثل هذه ــــ وأشار إلى جمجمة ــــ أرسلت من السماء إلى الأرض، وهي مسيرة خمس مئة سنة، لبلغت الأرض قبل الليل، ولو أنها أرسلت من رأس السلسلة لسارت أربعين خريفا الليل والنهار قبل أن تبلغ قعرها أو أصلها.» (الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 220–221). وعلاوة على اجتهاد المفسرين وإعمال خيالهم بشأن السلسلة وطولها فقد اجتهدوا وأعملوا خيالهم لوصف هيئة سلك السلسلة الذي يتحدّث عنه القرآن، وهكذا قال بعضهم إنها: «تدخل في دُبُره، ثم تخرج من منخريه.» ويبدو أن البعض أحسّوا بأن هذا الوصف يقلب اتجاه السلسلة فقالوا إنها «تدخل في فيه، وتخرج من دبره.» نفس المصدر، ج 12، ص 220.

(41) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 289.

آية سورة الغاشية التي تقول: «ليس لهم طعام إلا من ضَريع» (6:88). فعلى عكس كلمة «الزقوم» لم تُشْكِل كلمة «ضريع» على الكثير من المفسرين، وقالوا وأقدامهم ثابتة على أرض واقعهم: «الضريع عند العرب نبت يقال له الشِّبرق، وتسميه أهل الحجاز الضريع إذا يبس، ويسميه غيرهم الشِّبرق، وهو سم.»[42]

وعندما نأتي لشراب المعذَّبين فإن منه ما تصفه آية سورة ص التي تقول: «هذا فليذوقوه حَمِيمٌ وغَسّاقٌ» (57:38). ولم يُشْكِل معنى كلمة «حميم» على المفسرين إذ أنها كلمة مألوفة بمعنى الماء الحار. وترد صورة الماء الحميم وأثره مثلا في آية سورة محمد التي تقول: «وسُقُوا ماء حميما فقطّع أمعاءهم» (15:47).أما كلمة غَسَّاق فقد التبس نطقها ومعناها. فالكلمة تظهر في المصاحف التي بين أيدينا بتشديد السين وهذه قراءة عامة الكوفيين، أما: «عامة قرّاء الحجاز والبصرة وبعض الكوفيين والشام» فقد قرأوها بالتخفيف.[43] وعلى مستوى المعنى ذهب البعض إلى أن الغساق صديد يُسقونه بعد جمعه في حياض من جلودهم مما تصهره النار.[44] وعلاوة على هذا المعنى الأساسي المرتبط بحاستي البصر والذوق، قدّم خيال المفسرين صورتين أخريين للغساق ارتبطت إحداهما بحاسة الشم والأخرى بما يستشعره مجموع الجسد. ونقرأ عن الصورة الأولى قول عبد الله بن عمرو: «هو القيح الغليظ، لو أن قطرة منه تُهراق في المغرب لأنتنت أهل المشرق، ولو تُهراق في المشرق لأنتنت أهل المغرب.»[45] أما الصورة الثانية فيمثّلها قول مجاهد إن الغساق: «برد لا يُستطاع.»[46] ولقد رُوي عن كعب قولا يقدّم لنا صورة بصرية تفوق خيال باقي المفسرين، إذ وصف غسّاق بأنها: «عين جهنم يسيل إليها حُمَةُ كلِّ ذي حُمَةٍ من حية أو عقرب أو غيرها، فيستنقع

(42) المصدر السابق، ج 12، ص 552. هذا التفسير لم يقبله كل المفسرين، إذ ذهب البعض أن الكلمة معناها الحجارة وذهب آخرون إلى أنها شجر أو شوك من نار.

(43) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 598.

(44) المصدر السابق، ج 10، ص 598.

(45) المصدر السابق، ج 10، ص 598. هذا القول المنسوب لابن عمرو يتحوّل عند البعض لحديث يرويه أبو سعيد الخدري ويقول إن محمدا قال: «لو أن دلوا من غساق يُهراق في الدنيا لأنتن أهل الدنيا.» نفسه، ج 10، ص 599.

(46) المصدر السابق، ج 10، ص 599.

فيؤتى بالآدمي، فيُغْمَس فيها غمسة واحدة، فيخرج وقد سقط جلده ولحمه عن العظام، حتى يتعلّق جلده في كعبيه وعقبيه، وينجرّ لحمه كجرّ الرجل ثوبه.»[47]

ورغم أن وصف القرآن للعذاب وصف عام يشمل صنفا عاما هو صنف الذين كفروا بالله أو لم يطيعوا رسله ويشمل بذلك بخطابه كلَّ من يتلقّى القرآن، إلا أن القرآن يخرج عن هذا النهج في سورة المسد ليحدّثنا عن عذاب شخصين من معاصري محمد يذكرهما بعينهما قائلا: «تبت يدا أبي لهب وتب. ما أغنى عنه ماله وما كسب. سيصلى نارا ذات لهب. وامرأته حمالة الحطب. في جيدها حبل من مسد» (111:1—4). وهذه الآيات تنتمي للفترة المكية المبكرة وتعكس مرارة محمد العميقة تجاه عمه أبي لهب، عبد العُزَّى بن عبد المطلب (والذي رفض رسالته وشقّ تضامن بني هاشم عندما انحاز لصحيفة قريش ومقاطعتها كما ذكرنا في الفصل الرابع) وتجاه زوجته أم جميل. وتقدّم السورة في الحديث عن عذاب أبي لهب صورة قرآنية مألوفة هي صورة التعذيب بالنار، إلا أنها تقدّم في حالة أم جميل صورة خاصة وغير مألوفة وهي صورة: «في جيدها حبل من مسد». وقد رأى بعض المفسرين أن العبارة القرآنية لا تعدو معناها البسيط المباشر إذ تشير لحبل على شاكلة: «حبال تكون بمكة».[48] وذهب مفسرون آخرون مذهبا آخر، ربما لشعورهم بضعف هذه الصورة، فحوّلوا حبلَ مكة المألوف لـ «حبل من نار في رقبتها.»[49] ويبدو أن هذه الصورة بدورها لم ترضِ مفسرين آخرين ولمسوا فيها تقصيرا فقالوا إن الحبل المشار إليه: «سلسلة من حديد، ذرعها سبعون ذراعا.»[50]

والملاحظة التي نودّ أن نختم بها حديثنا عن العذاب في القرآن هي أنه ورغم أن القرآن يقدّم مفهوما شاملا للعذاب يدخل فيه البشر والجن والشيطان والشياطين، إلا أن الخيال القرآني يقصر وصفه لصور العذاب بشكل أساسي على عذاب البشر (وينطبق نفس الشيء على الخيال الإسلامي). ويرتبط هذا في تقديرنا بغلبة الطبيعة الحسية على المفهوم القرآني للعذاب، وهي حسية تقتضي جسدية، إذ أن العذاب

---

(47) المصدر السابق، ج 10، ص 598.

(48) المصدر السابق، ج 12، ص 737.

(49) المصدر السابق، ج 12، ص 737.

(50) المصدر السابق، ج 12، ص 737.

الذي يشوي الوجوه (28:18، الكهف) ويصهر ما في البطون والجلود (20:22، الحج) لا تقوم له قيامة إلا بالجسد ولا يكون خالدا إلا بخلود الجسد.

وهذه الحسية والجسدية لا تقتصر على المفهوم القرآني للجحيم فحسب، وإنما تمتد لتشمل المفهوم القرآني للجنة.

الجنة والنعيم

تختلف الجنة عن الجحيم في أنها عنصر من عناصر أسطورة الخلق، إذ أن الإنسان خُلق بداية في الجنة ثم طُرد منها. وهكذا وبينما أن دخول الإنسان للجحيم هو دخول لمكان لا علاقة له ببدايته فإن دخوله الجنة يعيده لمكان بدايته.

إلا أن عالم البداية أو عالم جنة آدم وحواء يختلف عن عالم النهاية أو عالم جنة ما بعد يوم القيامة والحساب. فعالم البداية بدأ في الاختلال منذ لحظة عصيان إبليس، ثم ما لبث أن انهدم بوقوع الإنسان في الخطيئة وعصيانه لله. والقصة الخلاصية تبدأ عند لحظة إهباط الإنسان للأرض ولا تنتهي إلا يوم القيامة. إلا أن ما يعقب يوم القيامة والحساب ليس عالما شبيها بعالم البداية، وإنما عالم تتجاور فيه الجنة مع الجحيم. والجحيم عنصر جديد يعكس أن اختلال خطة الإله أضحى اختلالا ثابتا لا مخرج منه. وهكذا فإن جنة النهاية تختلف عن جنة البداية في أن جنة النهاية هي الوجه النقيض للجحيم، ولا تكتسب قيمتها الحقيقية إلا بوجود الجحيم. وإن كان إنسان البداية هو إنسان كله في الجنة، فإن إنسان النهاية هو إنسان منقسم، بعضه في الجنة وبعضه في النار.[51]

---

(51) هذا الوضع لم يرضِ بعض الصوفية الذين مالوا لافتراض أن الجحيم له أجل ينتهي عنده. وأبرز من عبّر عن هذا الموقف في زماننا المعاصر هو المفكر الصوفي السوداني محمود محمد طه الذي كتب: «فالعقاب ليس أصلا في الدين، وإنما هو لازمة مرحلية، تصحب النشأة القاصرة، وتحفزها في مراقي التقدم، حتى تتعلم ما يغنيها عن الحاجة إلى العقاب، فيوضع عنها إصره، وتبرز نفس إلى مقام عزها. وما من نفس إلا خارجة من العذاب في النار، وداخلة الجنة، حين تستوفي كتابها في النار، وقد يطول هذا الكتاب، وقد يقصر، حسب حاجة كل نفس إلى التجربة، ولكن، لكل قدر أجل، وكل أجل إلى نفاد. والخطأ، كل الخطأ، ظن من ظن أن العقاب في النار لا ينتهي إطلاقا، فجعل بذلك الشر أصلا من أصول الوجود، وما هو بذاك. وحين يصبح العقاب سرمديا يصبح انتقام نفس حاقدة، لا مكان فيها للحكمة، وعن ذلك تعالى الله علوا كبيرا.» (الرسالة الثانية من

ومثلما أن الجحيم في الخيال القرآني مكان فإن الجنة مكان أيضا. وهي مكان يعبّر القرآن عن اتساعه بتعبير: «جنة عرضها السماوات والأرض» (133:3، آل عمران). ومن أوصاف هذا المكان ما نقرأه في آيات سورة الغاشية التي تقول: «في جنة عالية. لا تسمع فيها لاغية. فيها عين جارية. فيها سرر مرفوعة. وأكواب موضوعة. ونمارق مصفوفة. وزرابي مبثوثة» (10:88—16). فوصف المكان في هذه الآيات هو وصف لعناصر ساكنة تتجاور في لوحة كبيرة شبيهة بلوحة الطبيعة الصامتة؛ إلا أنها عناصر تنطوي، رغم سكونها، على طاقة داخلية عظيمة تجذب المؤمن. ويذكر القرآن عناصر أخرى من عناصر الجنة كمكان، فالجنة مثلا فيها غرف تجري من تحتها الأنهار (58:29، العنكبوت)، وفيها أنهار من لبن وأنهار من خمر وأنهار من عسل (15:47، محمد)، ومن سماتها أنها ظليلة لا يرى المتنعِّمون فيها شمسا ولا زمهريرا (13:76، الإنسان)، ومن معالمها عين تسمى سلسبيل (18:76، الإنسان).

ومثلما ينقسم المعذَّبون لدرجات فإن متنعِّمي الجنة ينقسمون لطبقة المقربين وطبقة من يصفهم المفسرون بـ «سائر أهل الجنة».[52] ومثلما ينقسم الجحيم لدرجات (أو دركات) فإن الجنة تنقسم لدرجات. وتظهر هذه التراتبية في مستوى الجنة في إشارتين واضحتين في سورة الرحمن (55)، إذ تقول الآية 46: «ولمن خاف مقام ربه جنتان»، وتليها الآية 62 التي تقول: «ومن دُونِهِما جنتان». ولقد عبّرت مادة الحديث عن هذه التراتبية على ضوء «تراتبية مادية معدنية»، فنقرأ حديثا لمحمد يقول فيه عند شرحه للآية الثانية: «جنتان من فضة آنِيَتُهُما وما فِيهِما وجنتان من ذهب آنِيَتُهُما وما فِيهِما».[53] ويستخدم القرآن في تصوير الجنة تعابير مثل جنات النعيم، وجنات

الإسلام، الخرطوم: دون ناشر، 1969، ص 104—105). وما يذهب إليه طه يسقط على القرآن ما ليس فيه، إذ أن فكرة نهاية العذاب ونهاية النار فكرة غريبة على القرآن. فالقرآن لا يكرر الحديث عن خلود النار فحسب (وهو تعبير صرفه طه للكناية عن تطاول الزمن) وإنما يقرر تقريرا قاطعا: «وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار» (67:2، البقرة)، وهي آية يتجنب طه مناقشتها.

(52) طبقة المقربين هذه يشير لها القرآن في آيات سورة الواقعة التي تقول: «أولئك المقربون. في جنات النعيم. ثلة من الأولين. وقليل من الآخرين» (13:56—14).

(53) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 525.

عدن، وجنات المأوى، وجنات الفردوس. ولأن كلمتَي عدن والفردوس توحيان بأنهما اسمان لمكانين مخصوصين فقد كان من الطبيعي أن يهتم المفسرون بتحديدهما. وهكذا يروي الطبري مثلا حديثا لأبي الدرداء يقول فيه إن محمدا قال إن جنة عدن هي دار الله: «التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر، وهي مسكنه، ولا يسكن معه من بني آدم غيرَ ثلاثة: النبيين والصديقين والشهداء».[54] أما جنة الفردوس فهي، حسب حديث منسوب لمحمد: «أعلى الجنة وأحسنها وأرفعها».[55]

وجلّ تركيز القرآن في تصويره للجنة هو وصف ما سيستمتع به من سيدخلونها. ومتع الجنة القرآنية متع انشغال حسي لا ينقطع («إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون» (55:36، يس))، وهي متع تخاطب بالدرجة الأولى شهوتي البطن والفَرْج.

فعلى مستوى شهوة البطن لا يني القرآن يصف ما سيأكله المتنعِّمون ويشربونه. فمن صورهم: «متكئين فيها يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب» (51:38، ص). وذكر الفاكهة الكثيرة لا يعني أن جنة القرآن نباتية (وهو مفهوم غريب على العرب)، وهكذا نقرأ في سورة الطور: «وأمددناهم بفاكهة ولحم مما يشتهون» (22:52) — وهو لحم يناله التخصيص في سورة الواقعة حيث نقرأ: «وفاكهة مما يتخيرون. ولحم طير مما يشتهون» (20:56—21). ومن الفواكه المألوفة للعرب التي سيتستمتع بها المتنعِّمون ما تذكره آية سورة الرحمن التي تقول: «فيهما فاكهة ونخل ورمان» (68:55).

ومن متع متنعِّمي الجنة شرب الخمر. وخمر الجنة خمر لا تذهب بالعقل ولا تسبّب آلام خمر الدنيا وتعكيرها، ونقرأ في وصفها: «يطاف عليهم بكأس من معين. بيضاء لذة للشاربين. لا فيها غَوْلٌ ولا هم عنها يُنْزَفون» (45:37—47، الصافات). ويتوقف القرآن عند الكأس التي يشرب بها المتنعِّمون ليصفها قائلا: «... وكأسا دِهاقا» (34:78، النبأ). ولقد اختلف المفسرون في تفسير هذا التعبير، فقال البعض إنه يعني الكأس الممتلئة المترعة، وقال البعض إنه يعني الكأس الصافية، وقال

---

(54) الطبري، تفسير الطبري، ج 6، ص 417.

(55) المصدر السابق، ج 8، ص 298. هذا القول، كما نرى، يتعارض مع ما توصف به جنة عدن، إلا أن مثل هذه التعارضات والتضاربات مألوفة في المادة التفسيرية إذ أننا بصدد أقوال صادرة عن خيال المفسرين.

آخرون إنه يعني الكأس المتتابعة.[56] ومن صور شرب الخمر في الجنة آيات سورة المطففين التي تقول: «يسقون من رحيق مختوم. ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. ومزاجه من تسنيم. عينا يشرب بها المقربون» (83:25—28). ولقد أجمع المفسرون أن الرحيق المشار إليه هنا هو الخمر، وشرح بعضهم عبارة: «ومزاجه من تسنيم» أنها إشارة لعين في الجنة يشربها المقربون صِرْفا وتُمزج لسائر أهل الجنة.[57]

ويهتم القرآن بوصف الآنية التي يأكل منها المتنعِّمون ويشربون وبوصف من يقومون على خدمتهم. وهكذا نقرأ في سورة الزخرف: «يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب» (43:71)، ونقرأ في سورة المرسلات: «ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا. قوارير من فضة قدروها تقديرا» (76:15—16، المرسلات). والبناء للمجهول في آية سورة المرسلات لا يلبث أن يصبح بناء للمعلوم في نفس السورة في الآية التي تقول: «ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا» (76:19). وعن هؤلاء الولدان المخلدين نقرأ في سورة الطور: «ويطوف عليهم غلمان لهم كأنهم لؤلؤ مكنون» (52:24). وهذه الآية ذات مغزى خاص، إذ تدلّ عبارة «غلمان لهم» على أن طبيعة العلاقة بين المتنعِّمين والولدان الذين يقومون على خدمتهم هي علاقة امتلاك يحاكي استرقاق السيد لعبده في

---

(56) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 411—413.

(57) المصدر السابق، ج 12، ص 500. ترد صورة مزج الخمر في آيتين أخريين في سورة الإنسان (76)، الآية 17 التي تقول: «ويسقون فيها كأسا كان مزاجها زنجبيلا» والآية 5 التي تقول: «إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا» (76:5). وفي شرحه لهذه الآية يلاحظ الرازي أن: «العرب كانوا يحبون جعل الزنجبيل في المشروب، لأنه يحدث فيه ضربا من اللذع، فلما كان كذلك وصف الله شراب أهل الجنة بذلك، ولابد وأن تكون في الطيب على أقصى الوجوه.» (التفسير الكبير، ج 30، ص 250). إلا أن الأمر يختلف عندما نأتي لذكر مزاج الكافور، إذ يلاحظ الرازي أن: «مزج الكافور بالمشروب لا يكون لذيذا»، ويتساءل: «فما السبب في ذكره ههنا؟» وفي محاولته لحلّ المشكلة يقدّم ثلاثة احتمالات: الاحتمال الأول أن تكون كلمة كافور اسم عين في الجنة، والاحتمال الثاني أن يكون الله قد أضاف رائحة الكافور للشراب من غير أن يمزجه به، والاحتمال الثالث أن يكون كافور الجنة مختلفا عن كافور الدنيا ومن طعم طيب لذيذ ولا مضرة له. المصدر السابق، ج 30، ص 240—241.

الدنيا. وهذه مسألة لم تغب عن إدراك الزمخشري الذي قال في تفسيره للعبارة: «أي مملوكون لهم مخصوصون بهم.»[58]

أما على مستوى شهوة الفَرْج فإن صور القرآن تتركّز على استمتاع المتنعِّمين بصنف من النساء اسمه الحور. والصورة التي يرسمها القرآن للحور تعكس المفهوم الخَلْقي والخُلْقي للأنثى المثلى كما تصوّرتها ثقافة محمد. ومثلما أن علاقة المتنعِّمين بالولدان المخلدين علاقة قائمة على الامتلاك فإن علاقتهم بالحور علاقة امتلاك قائم على الزواج، وهكذا نقرأ: «كذلك وزوجناهم بحور عين» (54:44، الدخان). واختيار القرآن لكلمة الحور لوصف نساء الجنة يعكس انحيازه للقيمة الجمالية التي تُعْلي من شأن اللون الأبيض، إذ أن تعريف الحور هو النساء «النقيات البياض».[59]

والصورة القرآنية للحور تصفهن بأنهن «حور عين». ولقد فسّر المفسرون كلمة «عين» بأنها «جمع عيناء، وهي التي تكون عظيمة العينين من النساء».[60] ويصف القرآن الحور أيضا بقوله: «وكواعبَ أترابا» (33:78، النبأ)، ويقول ابن زيد في شرح كلمة «كواعب»: «الكواعب التي قد نهدت وكَعَّب ثديها».[61] وتشبيهات القرآن للحور مستوحاة من القيمة الخاصة التي عادة ما تُنسب للأحجار الكريمة، وهكذا نقرأ في وصفهن أنهن: «كأمثال اللؤلؤ المكنون» (23:56، الواقعة) وأنهن: «كأنهن الياقوت والمرجان» (58:55، الرحمن). وعن الآية الثانية نقرأ قول ابن مسعود أن: «المرأة من أهل الجنة لتلبس سبعين حلة من حرير، يرى بياض ساقها وحسن ساقها من ورائهن، ذلكم بأن الله يقول ‹كأنهن الياقوت والمرجان› ألا وإنما الياقوت حجر

(58) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 628. يتّفق المحلي والسيوطي مع هذا التفسير ويقولان في تفسيرهما لكلمة «غلمان» إنها تعني «أرقاء». جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين ولباب النقول في أسباب النزول وبهامشه القرآن الكريم (بدون مكان نشر: دار ابن كثير، بدون تاريخ)، ص 525.

(59) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 248. ولقد قرأ ابن مسعود «بعِيسٍ عِينٍ»، ويخبرنا الطبري أن: «العيس عند العرب جمع عيساء، وهي البيض من الإبل.» نفسه، ج 11، ص 249.

(60) الرازي، التفسير الكبير، ج 27، ص 254.

(61) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 410.

فلو جعلت فيه سلكا ثم استصفيته، لنظرت إلى السلك من وراء الحجر.»[62]

ولأن الثقافة العربية كانت تُعلي من شأن البَكارة والعذرية فمن الطبيعي أن تجسّد الحورية هذه القيمة. وهكذا نقرأ عن الحور: « فجعلناهن أبكارا» (36:56، الواقعة)، ونقرأ: «لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان» (56:55، الرحمن). وبالإضافة للعذرية فهن يجسدن قيما أخرى كانت أثيرة لدى العرب. وهكذا فالحور «قاصرات الطرف» (56:55، الرحمن)، وهو تعبير قد فسّره مجاهد مثلا بقوله: «قَصُر طرفهن عن الرجال، فلا ينظرن إلا إلى أزواجهن.»[63] وتتأكّد هذه القيمة عبر صورة ملموسة يستوحيها القرآن استيحاء مباشرا من واقعه العربي إذ نقرأ: «حور مقصورات في الخيام» (72:55، الرحمن)، وهو تعبير فسّره الضحاك مثلا بقوله: «المحبوسات في الخيام لا يخرجن منها.»[64] والحور يتصفن بسمة أخرى يعبّر عنها القرآن بقوله «عُرُبا أترابا» (37:56، الواقعة). ولقد فسّر غالبية المفسرين كلمة «عُرُبا» بمعنى المرأة العاشقة لزوجها المشتهية له والمتحبّبة إليه أو المرأة المِغناج، إلا أن البعض لمح في الكلمة على ما يبدو اشتقاقا من العربية (كلغة وككلام) فقالوا إنها المرأة الحسنة الكلام (وهي صورة تضيف للحورية بعد الفهم والذكاء والنباهة).[65]

وعند تحليلنا لصور القرآن عن الحور فإن ما نلاحظه أن اهتمام القرآن ينصبّ في واقع الأمر على متعة الرجل الحسية. ومن الطبيعي أن يثير هذا تساؤلا عما سيحدث للنساء اللاتي سيدخلن الجنة: ما هو مظهر متعتهن الحسية؟ إن الملاحظ أن القرآن يسكت عن هذه المسألة ولا يذكرها، وتنزاح معالجتها لمستوى مادة الحديث والمادة

---

(62) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 608. ليس من الواضح إن كان قول ابن مسعود هذا ينتمي لمجال الخيال الإسلامي أم لمجال الخيال النبوي، إذ أن الطبري يثبته أيضا في نفس الصفحة كحديث يرويه ابن مسعود.

(63) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 606.

(64) المصدر السابق، ج 11، ص 616. كان من الطبيعي أن يحس المفسرون بأن خيمة الجنة لابد أن تختلف عن الخيمة المألوفة في الدنيا، وهكذا أعملوا خيالهم فنقرا مثلا في قول منسوب لابن عباس: «الخيمة لؤلؤة أربعة فراسخ في أربعة فراسخ لها أربعة آلاف مصراع من ذهب.» نفسه، ج 11، ص 616.

(65) المصدر السابق، ج 11، ص 641–643.

الإسلامية العامة. فمثلا، حاول البعض تفسير آية سورة الواقعة التي تقول: «إنا أنشأناهن إنشاء» (35:56) على ضوء حديث منسوب لمحمد فقالوا إن: «أم سلمة، زوج النبي ... قالت: قلت يا رسول الله، أخبرني عن قول الله ‹إنا أنشأناهن إنشاء. فجعلناهن أبكارا. عربا أترابا. لأصحاب اليمين› قال: هنَّ اللواتي قُبضن في الدنيا عجائز رمصا شمطا، خلقهن الله بعد الكبر فجعلهن عذارى.»[66] وإن كان حديث أم سلمة يركّز على العجائز الرمصاوات الشمطاوات، فهناك قول آخر منسوب للحسن البصري نلمس فيه موقفا أكثر شمولا في محاولة إنصاف النساء، إذ يذهب أن الحور هن: «صوالح نساء بني آدم».[67] وبإزاء هذا الموقف برز موقف من رأوا أن الحور جنس منفصل عن نساء الأرض، وهكذا قال أبو هريرة مثلا إن الحور: «ليسوا من نساء الدنيا».[68] ولقد حاول مجاهد دحض رأي من ذهبوا أن مادة الحور هي نساء الأرض باقتراح مادة بديلة لإنشاء الحور، فقال: «خلق الحور العين من الزعفران».[69]

وبالإضافة لوصف المتع الحسية للمتنعِّمين بالجنة فإن القرآن يهتم أيضا بوصف حالهم العام. وهكذا نقرأ عن صفة لباسهم وصفة مجلسهم: «أولئك لهم جنات عدن تجري من تحتهم الأنهار يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس وإستبرق متكئين فيها على الأرائك نعم الثواب وحسنت مرتفقا» (31:18، الكهف). ويقدّم القرآن هنا وهناك تنويعات على هذه الصورة الأساسية، فنقرأ في آية أخرى عن: «أساور من فضة» (21:76، الإنسان)، وفي آية أخرى: «ولباسهم فيها حرير» (23:22، الحج)، وفي آية أخرى نراهم: «متكئين على رفرف خضر وعبقري حسان» (76:55، الرحمن). أما الجو النفسي العام للجنة فتصفه آيتا سورة الواقعة اللتان تقولان: «لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما. إلا قيلا سلاما سلاما» (25:56–26، الواقعة).

ولكن هل سلام متنعِّمي الجنة كامل؟ إن القرآن يقدّم لنا مشهدا ربما يوحي بما يكدّر صفو هذا السلام والتنعّم الدائم، وهو المشهد الذي تحكيه الآية 50 من سورة

(66) المصدر السابق، ج 11، ص 641.

(67) المصدر السابق، ج 11، ص 633.

(68) الرازي، التفسير الكبير، ج 27، ص 254.

(69) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 633.

الأعراف (7) التي تقول: «ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين». وفي شرح هذه الآية يقول ابن عباس: «ينادي الرجل أخاه أو أباه، فيقول: ‹قد احترقت، أفض عليّ من الماء›! فيقال لهم: أجيبوهم! فيقولون: ‹إن الله حرّمها على الكافرين›.»[70]

ولأن مسألة العذاب لم تثر مشكلة لاهوتية أو أخلاقية في الوعي القرآني فقد كان من الطبيعي أن يصوّر القرآن شخوصه وهم يرددون الموقف القرآني، وكان من الطبيعي أن يعبّر ابن عباس عن المسكوت عنه في النص وهو مواجهة السؤال الذي ربما خطر ببال الكثيرين من المسلمين الذين كان بعض أهلهم لا يزالون مشركين وهو: هل أستطيع التنعّم والتلذذ بالجنة وأنا أعلم أن أمي أو أبي أو أختي أو أخي يتعرضون لعذاب النار ومهانتها؟

ولقد واجه محمدٌ نفسُه هذا السؤال على مستويين: مستوى افتراضي ومستوى حقيقي. وما نفترضه في حالة المستوى الافتراضي أن محمدا طرح على نفسه السؤال عن أبويه وماذا سيكون موقفه منهما إن عاشا وبقيا على وثنيتهما ورفضا الإيمان بنبوته.

إن إجابة محمد على هذا السؤال الافتراضي تظهر في القرآن في تضاعيف قصة إبراهيم. يحكي القرآن عن المواجهة بين إبراهيم وأبيه الذي ظلّ على وثنيته قائلا: «واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقا نبيا. إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا. يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا. يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا يا أبت إني أخاف أن يمسَّك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا. قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا. قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان بي حفيا» (19:41—47، مريم). هذه المواجهة لا تختلف عن باقي المواجهات التي تعكسها القصص القرآنية في أنها تعكس هموم محمد وهو يواجه المكيين، وهي مواجهة تعكس توترا حقيقيا في حالة أصحابه الذين كان آباؤهم على قيد الحياة ولم يفارقوا وثنيتهم وتعكس توترا خفيا وافتراضيا في حالته. وتعكس الآية الأخيرة موقفا قويا في إيجابيته إذ أن إبراهيم يحتفي فيها بأبيه عندما يقول له «سلام عليك» ولا يستغفر له فحسب وإنما يكاد يضمن غفران الله له إذ أن

(70) المصدر السابق، ج 5، ص 509.

الله «حفي» به ولا يردّ سؤاله.

إلا أن هذا الموقف لا يلبث أن يعتريه تغيير نلمحه في آية سورة الممتحنة التي تقول: «قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك وما أملك لك من الله من شيء ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» (4:60). ونلاحظ في هذه الآية تراخيا وتراجعا في موقف إبراهيم إذ يتراجع دوره الإيجابي ويتحوّل لدور سلبي تعبّر عنه عبارة: «وما أملك لك من الله من شيء». ويبلغ هذا التراجع مداه بإزاء الاستغفار للمشركين حتى وإن كانوا أقرب الأقربين في الآيتين 114–115 من سورة التوبة (9) اللتين تعلنان: «ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم. وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم».

وتعكس مادةُ الحديث موقفا مماثلا لتبرؤ محمد من أبيه في حديث يرويه أنس ابن مالك ويقول فيه إن: «رجلا قال: يا رسول الله، أين أبي؟ قال ‹في النار› فلما قفّى [ذهب موليا] دعاه فقال: ‹إن أبي وأباك في النار.›»[71] ولكن ماذا عن أمّه؟ إن ما نلاحظه في قصة إبراهيم أنها لا تذكر أمّه، ولكن مما لا شكّ فيه أن محمدا فكّر في أمّه أيضا. وبصدد هذه المسألة نقرأ حديثا لأبي هريرة يقول فيه: «زار النبي ... قبر أمه فبكى وأبكى من حوله. فقال: ‹استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، فزوروا القبور فإنها تذكّر الموتَ.›»[72] ونلاحظ أن هذا الحديث يعكس التعاطف الإنساني الطبيعي من ناحية والموقف الديني المتشدد بإزاء الكفار الذي يقهر هذا التعاطف من ناحية أخرى.

أما مواجهة محمد للسؤال على المستوى الحقيقي فتعلّقت بموقفه من عمه أبي طالب. نقرأ في مادة البخاري حديثا يحكيه سعيد بن المسيَّب عن محاولة محمد أن يقنع عمه وهو مشرف على الموت أن يقول الشهادة، إلا أن عمه رفض، وعندها قال له محمد: «لأستغفرن لك ما لم أُنْهَ عنه»، ثم ما لبث أن جاءت الآيتان 114–115

(71) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 114.

(72) المصدر السابق، ج 1، ص 433–434.

من سورة التوبة اللتان اقتبسناهما أعلاه. وفي حديث للعباس بن عبد المطلب نقرأ أنه قال لمحمد: «ما أغنيت عن عمك فإنه كان يَحُوطُك ويغضب لك»، وأن محمدا ردّ عليه قائلا «هو في ضَحْضاح [موضع ضحل] من نار ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار.»[73] وما يقوله العباس في هذا الحديث، إن صحّ، يشي في تقديرنا باحتجاج ضمني على الموقف القرآني، وهو احتجاج وجد محمدٌ نفسَه بإزائه في وضع المدافع. إن ما نرجّحه هو أن الموقف الذي عبّرت عنه آية سورة التوبة ومشهد سورة الأعراف لم يجد صدى في نفس العباس وأنه كان متعاطفا مع أبي طالب ويرى أن ابن أخيه قد ظلمه. وربما انطبق ذلك على مسلمين آخرين تعاطفوا مع ذوي جلدتهم من المشركين، إلا أن المادة الإسلامية لم تحفظ لنا آثار مثل هذا الاحتجاج.

وبالإضافة للجحيم والجنة فإن القرآن يتحدّث عن مكان آخر لا هو جحيم ولا هو جنة اسمه الأعراف. ونقرأ عن هذا المكان في موضع واحد من القرآن وهي آيات سورة الأعراف التي تقول: «وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يَعْرِفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون. وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين. ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون. أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون» (7:46—48). ونلاحظ في هذه الآيات، من ناحية، طبيعتها الدرامية إذ أنها تركّز على رجال الأعراف، ومن ناحية أخرى، احتواءها على أربع إشارات مكانية هي «حجاب» و «الأعراف» والجنة والنار. ولقد ربط بعض المفسرين بين عنصر الحجاب الوارد هنا وعنصر «السُّور» الذي تذكره آية سورة الحديد التي تقول: «فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» (57:13). وهكذا نقرأ مثلا قول السُّدّي في تفسيره للحجاب إنه: «هو السور، وهو الأعراف».[74] وهو قول

(73) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 131. يروى هذا الحديث عن سعيد بن المسيَّب بصيغة تقول: «لعلّه تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيُجعل في ضَحْضاح من النار يبلغ كعبيه يَغْلي منه دماغه.» (نفس المصدر، ج 5، ص 131). ونلاحظ هنا الفظاعة الإضافية لصورة العذاب، ولا نعلم إن كان تخفيف الصورة في حديث العباس مقصودا لاعتبار القرابة.

(74) الطبري، تفسير الطبري، ج 5، ص 497.

يدمج عناصر الحجاب والسور والأعراف ليجعلها في نهاية الأمر عنصرا واحدا، ولا نجد له سندا على ضوء القراءة المتأنية للآيات.

ولكن لماذا يوجد مكان مثل الأعراف بإزاء الجحيم والجنة وما هي وظيفته ومن هم رجاله الذين يشير لهم القرآن؟ كان من الطبيعي أن يحاول المفسرون الإجابة على هذه الأسئلة. ويقول ابن عباس في شرحه للأعراف: «إن الأعراف تَلٌّ بين الجنة والنار، حبس عليه ناس من أهل الذنوب بين الجنة والنار»،(75) ويقول في كلامه عن أصحاب الأعراف: «أصحاب الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم، فلم تزد حسناتهم على سيئاتهم، ولا سيئاتهم على حسناتهم.»(76) وكلام ابن عباس هذا يعطينا تصورا عن طبيعة المكان ووظيفته وهُوية أصحابه، ولقد أصبح هذا التصوّر هو التصور السائد في تفسير الأعراف. ومصير رجال الأعراف ليس مصيرا مأساويا، إذ أن وضعهم النبذي وضع مؤقت لا يلبث أن ينحلّ تعقيده لينتهي نهاية سعيدة بدخولهم الجنة. إلا أن الخيال الإسلامي حرص على التمييز بين رجال الأعراف وسائر أهل الجنة وحرص على وسمهم بما يدلّ على انخفاض درجتهم، وهكذا يخبرنا ابن عباس أنهم: «يدخلون الجنة وفي نحورهم شامة بيضاء يعرفون بها، يسمون مساكين الجنة.»(77)

ورغم أن تفسير ابن عباس ينسجم مع القصة الخلاصية انسجاما عاما إلا أنه يصادمها في نقطة تفصيلية هامة. فآيات الأعراف أعلاه تستعمل تعبيرين في الكلام عن أهل الأعراف، فالآية 48:7 تستخدم تعبير «أصحاب الأعراف»، وهو تعبير شبيه بتعبيرَي «أصحاب النار» و «أصحاب الجنة» من حيث أن معناه يشمل الرجال والنساء، إلا أن الآية 46:7 تستخدم تعبير: «وعلى الأعرافِ رجالٌ». وهكذا نجد أن الفهم السائد بأن أصحاب الأعراف قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم يصطدم بعقبة على ضوء الآية 46:7 إذ يقتضي ذلك استبعاد النساء استبعادا كاملا وكأن من طبيعة مثل هذا الاستواء أن يكون الشخص ذكرا. ولعل الشعور بهذا الشذوذ هو ما دفع البعض لأن ينسبوا لمحمد حديثا يقول فيه إن أصحاب الأعراف: «هم قوم غزوا في

(75) المصدر السابق، ج 5، ص 498.

(76) المصدر السابق، ج 5، ص 500.

(77) المصدر السابق، ج 5، ص 500.

سبيل الله عصاة لآبائهم، فقتلوا، فأعتقهم الله من النار بقتلهم في سبيله، وحُبسوا عن الجنة بمعصية آبائهم، فهم آخر من يدخل الجنة.»[78] إن هذا الحديث يصطنع الظرف الملائم الذي يضمن أن كل أصحاب الأعراف هم في واقع الأمر رجال إذ أن الخروج للقتال في الجهاد كان أمرا مقتصرا على الرجال. أما أبو مجلز فانفرد برأي غريب إذ ذهب أنهم: «رجال من الملائكة»، وهو رأي جعله يصرّ أن الملائكة ذكور.[79]

من الواضح أن الأعراف مكان يتوسط الجحيم والجنة وأنه منزلة مؤقتة، إلا أن القرآن لم يطوّر هذا المفهوم مثلما طوّر مفهومَي الجحيم والجنة. وتكشف لنا آيات الأعراف، على اقتضابها وقلتها، عن جانب هام من جوانب حالة أصحاب الأعراف. فرغم أن القرآن يصف حالة الأعراف كحالة انتظار وليس كحالة عذاب، إلا أن تأمل وضعهم، وهم مشرفون على الجنة والنار، ينظرون لأهل الجنة ويطمعون في دخولها، وينظرون لأهل النار ويملأهم الرعب من احتمال إلقائهم فيها، يوحي بدرجة من درجات العذاب النفسي.

إن الواقعين المتخيلين للنار والجنة يمثّلان المشهدين الختاميين للقصة الخلاصية في الإسلام حيث ينحسم الصراع بين الله وإبليس وينحسم مصير الإنسان. ورغم أن القرآن يصف صورة النهاية بقوله: «كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» (55:26—27، الرحمن)، إلا أن الصورة النهائية الفعلية التي يقدّمها لنا هي صورة الله وقد أُختزل عالمه لجحيم ذي شهيق يُسحب المعذبّون في حميمه ويُسجرون في ناره وهم مخلّدون في اصطراخهم وعذابهم الأبدي، وجنة ذات أفنان يتلذّذ المتنعِّمون بفاكهتها وحورها وكلّ ما تشتهيه أنفسهم وهم مخلدّون في تلذّذهم وتنعّمهم الأبدي.

(78) المصدر السابق، ج 5، ص 501.

(79) المصدر السابق، ج 5، ص 501 و ص 502 على التوالي.

الفصل الثاني عشر

صناعة محمد:
من البداية إلى الكلمة

كانت نبوة محمد أعظم وأجلّ حدث في تاريخ العرب، ومالبث العرب أن حوّلوا هذا الحدث المحلي والمحدود لحدث عالمي عندما غزوا العالم باسم الإسلام وأسّسوا إمبراطورية شاسعة امتدت لكلّ أطراف العالم القديم وأمست على عهدها الذهبي تمثّل ذروة الإنجاز الحضاري في العالم. ورغم أن هذه الإمبراطورية اندثرت إلا أنها تركت ميراثا باقيا وحيّا يتمثّل في انتشار رقعة الإسلام الذي أصبح ثاني أكبر دين في العالم بعد المسيحية.

لقد رأينا في الفصول السابقة كيف أن الإسلام تحوّل من دين ودعوة سلمية لدين ودولة أو لدعوة أصبح السيف عنصرا أساسيا من عناصر تمدّدها وقهر معارضيها. ولقد سار خلفاء محمد على خطاه وحقّقوا حلمه بغزو العالم، إلا أن الإسلام كدين ودولة لم يكن مشروع من حملوا السيف فقط من محاربين ورجال دولة وإنما كان أيضا مشروع من حملوا الدين من العلماء.

كان خلفاء محمد منذ البداية مدركين كلّ الإدراك أن ميراثه الديني هو ركيزة دولتهم الفكرية ومصدر شرعيتها. وكان التحدي الأول والمباشر على مستوى الميراث الديني هو إخراج الإسلام من مرحلة الذاكرة الدينية الشِّفاهية لمرحلة الدين ذي الذاكرة المدوّنة أو المكتوبة، أي أن يصبح الإسلام دينا كتابيا ومنظّما ومؤسسا شأنه في ذلك شأن اليهودية والمسيحية. وبإزاء هذا التحدي حققت الدولة إنجازها الأهم ونعني به جمع القرآن في مصحفٍ على عهد عثمان بن عفان (23–35/ 644–656). قبل هذا الإنجاز لم يكن الإسلام دينا كتابيا بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أن القرآن

لم يكن كتابا مكتملا بين دفتين ومتسقا كما هو حال التوراة أو الأناجيل، وإنما كان صحفا وشذرات لدى أفراد معدودين وكان نصوصا منبثّة في ذاكرة الكثيرين يلحقها ما يلحق الذاكرة من اضطراب ونسيان وتضارب. وبجمع ما تيسّر جمعه من قرآن في مصحف «إمام» أو «جامع» وتنسيقه وتبويبه في سور وفرضه فرضا كمصحف رسمي أوحد لا منافس له، وضعت الدولة الأساس الكتابي للإسلام والأساس الموضوعي لدين مؤسس ومنظّم له مرجعية وهُوية نصية يشار لها بالبنان.

وكان التطوران الهامان اللذان تليا جمع القرآن هما جمع أحاديث محمد وبناء صرح جسم العلوم الإسلامية من تفسير وعلم حديث وفقه وغيرها، وهما تطوران نشآ على أكتاف طبقة متخصصة ومتفانية هي طبقة العلماء. ولقد كان واضحا للعلماء منذ البداية أن المادة القرآنية غير كافية، وأنه لابد من توظيف مادة الحديث لأنهم احتاجوا لتفاصيل أوفى. إلا أن موقف الدولة، خاصة في عهدها المبكّر، كان مختلفا عندما تعلّق الأمر بجمع الأحاديث.[1] وهكذا، ما كان للعلماء إلا أن شمّروا عن سواعدهم وبادروا بتحمّل عبء جمع مادة الحديث الضخمة والموزّعة على الأمصار وتنسيقها وتبويبها ليكتمل عملهم بنهايات القرن الثالث الهجري. وإن أصبح القرآن والحديث المصدرين الأوليين للإسلام فإن جسم العلوم الإسلامية الضخم الذي انتجه هؤلاء العلماء ما لبث أن أصبح مصدرا ثالثا لعب دوره الحاسم في تشكيل رسالة الإسلام.

وعندما نتحدّث عن الدور الحاسم للعلماء في تشكيل رسالة محمد وصناعتها فإننا نعني بذلك أن الإسلام الذي نعرفه اليوم بملامحه وقسماته المألوفة هو في واقع الأمر جسم لم يحقّق تماسكه واتّساقه إلا في سياق عملية تدريجية استندت على

(1) قاوم كلّ من أبي بكر وعمر جمع الأحاديث. وكمثال على ذلك نقتبس الخبر التالي الذي يرويه قرظة بن كعب عن عمر قائلا: «لما سيرنا عمر إلى العراق، مشى معنا عمر وقال: أتدرون لم شيعتكم؟ قالوا: نعم، تكرمة لنا. قال: ومع ذلك أنكم تأتون أهل قرية لهم دوي بالقرآن كدوي النحل فلا تصدوهم بالأحاديث فتشغلوهم. جرّدوا القرآن وأقلوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم.» ويتواصل الخبر: «فلما قدم قرظة بن كعب، قالوا: حدّثنا، فقال: نهانا عمر ... » محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيي المعلمي، حيدر أباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1374 [1954]، ص 7.

اختيارات العلماء واتفاق أمزجتهم ومصالحهم. وإنجاز تشكيل الإسلام هذا كجسم متماسك متّسق حققته بالدرجة الأولى تلك الأغلبية من العلماء الذين ساندوا الدولة أو هادنوها ونعني بهم العلماء الذين ما لبثوا أن شكّلوا تيار ما عرف بـ «أهل السنة والجماعة». ولقد أنجز هؤلاء العلماء مشروعهم بمساعدة الدولة في أغلب الأحيان وعلى الرغم منها في أحيان أخرى. أما علماء تيار المعارضة، وخاصة تيار الشيعة، فقد بنوا صَرحهم على الرغم من الدولة وفي وجه مطاردتها وقمعها، إلا أنهم تأثروا أيضا بتيار الأغلبية السنية الذي كان له دوره الكبير في تشكيل وعيهم.

وكما أسلفنا القول فإن الإسلام منذ عهده المحمدي تقولب بقالب الدينين الكتابيين الكبيرين وخاصة اليهودية. تأثّر محمد بنموذج اليهودية كنظام لا ينفصل فيه الدين عن الدولة ويحكم تشريعُه سلوكَ الناس في كل صغيرة وكبيرة، وقدّم لأصحابه نظاما شبيها باليهودية. وكان من الطبيعي أن يبني العلماء صَرحهم على ما ورثوه، إلا أنهم عمدوا للتفاعل الخلّاق مع موروثهم وتأصيله وملء فراغاته. وهكذا أبدعوا نظريتهم في أصول الفقه وأضافوا للقرآن والسنة أصلين جديدين هما القياس والإجماع. ويسّر لهم ذلك انطلاقهم الدافق لاستنباط الأحكام التفصيلية التي تضبط كلّ صغيرة وكبيرة فيما استجدّ في حياة المسلمين في عهد اتساع مجتمعهم وتعقّده.

وكما رأينا فإن محمدا قدم الإسلام كنظام توحيدي مركزه الإله الواحد، مثلما أن اليهودية والمسيحية نظامان توحيديان مركزهما الإله الواحد. ولكن هل يعكس ذلك الواقعَ الفعلي لهذه الأديان، هل الإله الواحد هو مركز هذه الأديان حقيقةً؟ في تقديرنا أن مفهوم الإله الواحد لا يشكّل مركزا في هذه الأديان إلا بمعنى نظري أو رمزي، وأن واقع حال هذه الأديان هو أن الإله لا صوت له إلا عبر النبي. وهذا الواقع يجعلنا نذهب إلى أن المركز الفعلي والحقيقي لهذه الأديان هو النبي، وبذا يصبح موسى هو مركز اليهودية ويصبح عيسى هو مركز المسيحية ويصبح محمد هو مركز الإسلام.[2]

وهكذا فإن مشروع العلماء الكبير لتشكيل الإسلام وتثبيت ملامحه وقسماته المميّزة

---

(2) حول مركزية محمد انظر ورقتنا: «من الموازاة إلى النفي: حول مركزية مؤسسة النبوة في الإسلام»، مواقف 68، صيف 1992، ص 4–41.

لم ينفصل عن مشروع آخر هو ما يمكن أن يوصف بمشروع صناعة محمد. وصناعة محمد استلزمت وضعه في مكانة خاصة تميّزه عن باقي البشر. وهذا أمر لا يختلف عما قام به اليهود والمسيحيون عندما صنعوا موسى وعيسى. فاليهود وضعوا موسى في مقام متميّز عندما قالوا إنه صعد جبل سيناء وتكلم اللهُ معه، والمسيحيون فاقوا ذلك وأقاموا رابطة خاصة بين الله وعيسى وقالوا إنه لم يولد ولادة طبيعية كولادة باقي البشر وأنه ابن الله. أما المسلمون فوجّهوا طاقتهم لإثبات أمرين: إثبات نبوة محمد من ناحية (بإزاء رفض اليهود والمسيحيين خاصةً لنبوته) وإثبات أنه آخر نبي من ناحية ثانية، مما يسبغ عليه وضعَ التميّز الأمثل بإزاء باقي الأنبياء إذ أن كتابه هو آخر كتاب ودينه هو آخر دين.

وهكذا كان لابد لعلماء الإسلام من الخوض في ذلك العلم الذي من الممكن أن نصفه بعلم النبوة، أي ذلك الفرع من الدراسات الدينية الذي يختصّ بظاهرة النبوة وتبريرها والدفاع عنها. والقسمان العامان لعلم النبوة يشملان قسم الحجج العامة وقسم الدلائل الخاصة. وبينما تركّز الحجج العامة على ضرورة النبوة والحاجة إليها وكيف أنها أصل أصيل لا تتوفر بعض المعارف الخاصة والضرورية بدونه وتتناول كذلك الشروط العامة للنبوة، فإن الدلائل الخاصة تتعلق بإثبات النبوة لشخص معين (النبي الصادق) أو نفيها عن شخص آخر (النبي الكاذب).

وكما ذكرنا في الفصل الأول فإنه وبولادة النبوة التوحيدية دخلت ظاهرة النبوة طور طفرتها ذات الملامح المألوفة لدينا الآن. وهو طور قد تميّز بثلاثة إجراءات قامت بها اليهودية. فكما رأينا فإن اليهودية لم تنظر لظاهرتها النبوية كاستمرار لتراث الشرق الأدنى النبوي، وإنما لجأت لإجراء قطع تراثها النبوي عن هذا التراث ونفيه ومحاولة محوه. وإن ارتبط إجراء القطع هذا ببدايات النبوة اليهودية فإن اليهودية لجأت لإجراء آخر في نهايات عصرها النبوي وهو إجراء قفل باب النبوة أو ختمها. وفيما بين نقطتَي البداية والخاتمة هاتين فإن النشاط النبوي لليهودية لم ينقطع. وهكذا فإن منطق نظرية النبوة في اليهودية يجعلها في نهاية المطاف ظاهرة يهودية بالدرجة الأولى، إذ يفترض تميّزا نوعيا للنبوة اليهودية بإزاء ما سبقها، ويفترض استمرار هذه النبوة في إطار التجربة اليهودية حصرا، ثم يفترض انقطاعها ونهايتها عند لحظة متأخرة من لحظات تاريخ اليهودية وبالتالي موت النبوة.

ولقد كانت المسيحية أكبر تحدٍّ لليهودية من داخلها. فرغم أن المسيحية كانت على مستوى معين استمرارا للنبوة اليهودية، إلا أنها وعلى مستوى آخر أعادت فتح الباب الذي أغلقته اليهودية وطرحت نبوتها في مستوى يتجاوز النبوة اليهودية عندما أعلنت ألوهية عيسى. وتبنّت المسيحية بدورها الإجراء اليهودي بقفل باب النبوة لتقدّم رسالة عيسى كرسالة خاتمة تشمل اليهود وباقي الأمم. وهكذا وعندما نقارن إجراءات المسيحية واليهودية نجد أن إجراءات اليهودية الثلاثة وهي الانقطاع والاستمرارية الداخلية والقفل تقابلها في المسيحية ثلاثة إجراءات هي الفتح والاستمرارية والقفل مرة أخرى.

وعندما نأتي للإسلام فإننا نجد أن إجراءاته ماثلت إجراءات المسيحية، إذ أن الإسلام أعاد فتح باب النبوة الذي أغلقته اليهودية والمسيحية، وأكّد في نفس الوقت على أن نبوته هي استمرار للنبوة التوحيدية، إلا أنه عاد وأغلق باب النبوة واعتبر محمدا خاتم الأنبياء.

كان لابد لعلماء الإسلام وهم يواجهون تحدي اليهودية وتحدي المسيحية من أن يطوّروا نظرية متكاملة عن النبوة تدلّل على صدق نبوة محمد وتكرّسها. ولقد تمت عملية ما نصفه بصناعة محمد في إطار هذه النظرية. ولن نتعرض هنا للحجج العامة التي تنطلق منها نظرية النبوة كما دافع عنها علماء اليهودية والمسيحية والإسلام، وستقتصر معالجتنا على فحص العناصر الأساسية التالية للدلائل الخاصة التي استندت عليها صناعة محمد:

1. البداية النبوية
2. الجسد النبوي
3. اللحظة النبوية
4. الكلمة النبوية
5. الفعل النبوي
6. المناقب النبوية
7. الخصوصية النبوية

سنتناول في هذا الفصل العناصر الأربعة الأولى.

البداية النبوية

عالجنا في الفصل الثالث اللحظة التأسيسية باعتبارها بداية نبوة محمد. ورغم أن الحدث الذي تستند عليه هذه اللحظة التأسيسية حدث ذاتي صرف (إذ أن محمدا هو الشخص الوحيد الذي يرى الملك جبريل ويتحدّث معه) إلا أن هذا الحدث لا يلبث أن يصبح حدثا «موضوعيا» و «تاريخيا» عندما يتحول للحظة تأسيسية يستند عليها جماع بنيان الإسلام (إذ أن نبوة محمد تسقط وتتلاشى من غير الإيمان بـ «تاريخية» اللحظة التأسيسية وحدثها).

إلا أن فحص المادة الإسلامية يكشف عن درجة أخرى من التعقيد عندما نتحدث عن بداية نبوة محمد. فبينما أن اللحظة التأسيسية تمثّل «البداية الفعلية» لنبوة محمد، إلا أن القرآن يوحي أيضا ببداية «كُمُونِيّة» أو «بداية بالقوة» سابقة على ميلاد محمد ووجوده التاريخي. وهكذا نقرأ في الآية 129 من سورة البقرة (2) قول إبراهيم: «ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم»، وهو قول لا تلتبس فيه على قاريء النص القرآني الإشارة لمحمد. وإن كانت الإشارة في هذه الآية إشارة ضمنية وتتخذ شكل الدعاء (الذي ربما يستجيب الله له أو لا يستجيب) فإن القرآن يقدم لنا آية أخرى تصبح الإشارة فيها إشارة صريحة وتقريرية بل وتعيينية، وهي آية سورة الصف التي تقول: «وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين» (6:61).

ولقد كان من الطبيعي أن تعمد المادة التفسيرية لآية سورة البقرة وأن تستلّ من إشارتها الضمنية إشارة تصريحية، وهذا ما تحقّقه المادة التفسيرية عادة بتوظيفها لمادة الحديث. يثبت الطبري في تفسيره للآية حديثا يرويه خالد بن مَعدان الكلاعي يقول فيه إن: «نفرا من أصحاب رسول الله ... قالوا: يا رسول الله، أخبرنا عن نفسك. قال: نعم، أنا دعوة أبي إبراهيم، وبشرى عيسى ... »[3] ويقدّم العِرْباض بن سارية السُّلَمي صيغة أخرى للحديث يقفز فيها الخيال النبوي للحظة الخلق الأولى،

(3) الطبري، تفسير الطبري، ج 1، ص 606.

ونقرأ: «سمعت رسول الله ... يقول: إني عند الله في أمّ الكتاب، خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدلٌ في طينته. وسوف أنبئكم بتأويل ذلك: أنا دعوة أبي إبراهيم، وبشارةُ عيسى قومَه، ورؤيا أمي.»[4]

ونلاحظ في حديث العِرْباض إضافة عنصر ثالث لدعوة إبراهيم وبشارة عيسى وهو رؤيا أمّ محمد. ولقد أشرنا لهذه الرؤيا في الفصل الثالث وكيف أن نورا خرج من محمد عندما ولدته أمه وأضاء له ما بين المشرق والمغرب. وكما رأينا فإن خبر هذه الرؤيا ينتمي لطائفة دلائل الإرهاص أو الدلائل القَبْلِيّة التي تدل على تهيؤ العالم لاستقبال نبوة محمد. وإن كان عنصرا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى ينتميان لمنطقة الخيال القرآني فإن العنصر الثالث في حديث العِرْباض ينتمي لمنطقة الخيال النبوي.

وهكذا فإن محمدا لا يختلف عن إرْمِيا العهد القديم وعيسى العهد الجديد في أن الله اختاره لمقامه قبل ميلاده. وهذا جانب في نظرية النبوة الإسلامية لم يتمّ التعبير عنه فحسب بلغة الخيال الديني الذي يحدّثنا عن محمد الذي «في أمّ الكتاب» وآدم «المنجدلٌ في طينته»، وإنما أيضا بلغة الواقع العربي التاريخي الذي كان مشبّعا بقيم التبّاهي القبلي. وهكذا فإن نظرية النبوة الإسلامية اهتمت بمسألة المنبت وأصل محمد. ومن أوضح التعابير عن هذا الوعي الحديث الذي رواه واثِلة بن الأسقع قائلا: «إن الله اصطفى كِنانة من ولد إسماعيل. واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم.»[5] وفي حديث آخر يرويه المُطَّلب بن أبي وَدَاعة نقرأ: «جاء العبّاس إلى رسول الله ... فكأنه سمع شيئا، فقام النبي على المنبر، فقال: «من أنا؟» فقالوا: أنت رسول الله عليك السلام. قال: «أنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، إن الله خلق الخلق فجعلني في خيرهم فِرْقَة، ثم جعلهم فرقتين، فجعلني في خيرهم فرقة، ثم جعلهم قبائل فجعلني في خيرهم قبيلة، ثم جعلهم

---

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 606. هذه العودة للحظة الخلق الأولى يشير لها حديث لأبي هريرة أخرجه الترمذي ويقول: «قالوا: يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: وآدم بين الروح والجسد.» (سنن الترمذي، ج 6، ص 7). ونجد نفس الحديث في مسند ابن حنبل الذي أخرجه من طريق آخر (المسند، ج 27، ص 176). ولقد اتفق علماء الحديث على صحة إسناد هذين الحديثين.

(5) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1080.

بيوتا فجعلني في خيرهم بيتا وخيرهم نسبا.»[6] ونلاحظ أن حديث المُطَّلب لا يخبرنا عما سمع العبّاس[7] إلا أن ردّ فعل محمد يشير بوضوح أن الأمر تعلّق بالحديث عن نسبه. ونلاحظ أن حديث المُطَّلب أكثر توكيدا في معناه من حديث واثِلة لأن حديث واثِلة يتحدّث عن اصطفاءٍ إطارُه الكبيرُ هو العرب فقط، أما حديث المُطَّلب فيتجاوز هذه المحدودية ليمدّد إطار الاصطفاء ويجعله مجموع الخلق.

ورغم أن حديث المُطَّلب ينتهي بالنسب الفعلي لمحمد عند جدّه وبالتالي في الحدود المعقولة للذاكرة الشخصية لمحمد، إلا أن حديث واثِلة يترسّم الخطى المألوفة للنسّابين وينفذ للذاكرة الجمعية للقبيلة. وتعكس المادة الإسلامية نزعتين في التعامل مع نسب محمد، خطة حذرة وجزئية تقتصر على مادة الذاكرة المحلية، وخطة طموحة وشاملة تلحق مادة الذاكرة المحلية بالمادة التوراتية. أما الخطة الأولى فيعكسها الحديث الذي يقول: «[إن] النبي ... كان إذا انتسب لم يجاوز في نسبه معدّ بن عدنان بن أُدد ثم يمسك ويقول: كذب النسّابون، قال الله ... ‹وقرونا بعد ذلك كثيرا›.»[8] وتعكس الخطة الثانية ما يثبته ابن هشام في مفتتح السيرة من سرد لنسب محمد يصله بآدم.

ولقد انتبهت المادة الإسلامية لعدم اقتصار نسب محمد على جانب أبيه فحسب ولضرورة إثبات نسب أمهاته، وعدّدوا أجيالا من أمهات أمه وأمهات أبيه.[9] وما نلاحظه في هذا الجانب من نشاط الأخباريين حساسيتهم الفائقة تجاه شبهة معينة حرصوا على نفيها عن نسب محمد، كما نلمس في قول ابن الكلبي: «كتبت للنبي ... خمسمائة أمّ فما وجدت فيهن سفاحا ولا شيئا مما كان من أمر الجاهلية.»[10] وإن تقصّى ابن الكلبي خمسمائة أم فقط كما زعم، فإن مادة الحديث نفسها ما لبثت

---

(6) الترمذي، سنن الترمذي، ج 5، ص 503.

(7) أخرج ابن حنبل هذا الحديث وبدايته: «قال العباس: بلغه ... بعضُ ما يقول الناس ... » المسند، ج 3، ص 307.

(8) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 38.

(9) عن أمهات أم محمد وأمهات أبيه انظر المصدر السابق، ج 1، ص 41–42 و ص 46–48 على التوالي.

(10) المصدر السابق، ج 1، ص 42.

أن تكفّلت بأمهات محمد إلى البداية الأولى، وهكذا نُسب لمحمد قوله: «إنما خرجت من نِكاح ولم أخرج من سِفاح من لدن آدم لم يُصبني من سفاح أهل الجاهلية.»[11]

وإن أكّد حديث واثِلة خصوصية بني هاشم بإزاء باقي قريش فقد نشأ فيما يبدو تيار معاكس قلّل من هذه الخصوصية لصالح الخصوصية القرشية. وهكذا نقرأ مثلا في معرض تفسير آية سورة الشورى التي تقول: «قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودةَ في القربى» (23:42) قول عكرمة إن محمدا كان: «واسطا في قريش، كان له في كل بطن من قريش نسب، فقال: لا أسألكم على ما أدعوكم إليه إلا أن تحفظوني في قرابتي ... »[12] وكلمة «واسط» هنا هي مفتاح الكلام إذ أنها تضع محمدا في المركز وتجعل المسافات بينه وبين أطراف قريش متساوية. وفي هذا الاتجاه يفصّل أبو مالك قائلا: «كان رسول الله ... من بني هاشم وأمه من بني زُهْرة وأم أبيه من بني مخزوم.»[13]

ذكرنا في الفصل الأول في حديثنا عن الاصطفاء أن الإله لا يصطفي النبي فقط وإنما يصطفي أيضا مجتمعه، وأن منطق الاصطفاء يقتضي في واقع الأمر تقديم الجماعة على الفرد بمعنى أن الإله يصطفي الجماعة التي سيخاطبها ثم يصطفي بعد ذلك الفرد الذي سيحمل رسالته لها. ولكن ماذا عن اصطفاء قريش، ما الذي يضع قريشا في موقع خير القبائل وهم الذين قادوا المعارضة ضد دعوة محمد وحاربوه وحفل القرآن بصور تهديدهم؟ هل يشكّل هذا عدم اتساق في نظرية النبوة الإسلامية؟ إن الواقع التاريخي لا يوهن فكرة اصطفاء قريش في نظرية النبوة الإسلامية لأن النظرية بصيغتها المألوفة لدينا تعكس واقع ما بعد فتح مكة والإشارة فيها لاصطفاء قريش التي انحازت للإسلام وأضحت عماد دولته.

إلا أن مشكلة نظرية النبوة هو عدم اتساق نظرتها الضمنية للمشركين مع النظرة الدينية. فضمنيا، تريدنا نظرية النبوة أن ننظر لآباء محمد وأمهاته نظرة إيجابية وتوقيرية إذ أن المادة الأخبارية لا تفتأ تصفهم كقوم ذوي شرف ونبل وذوي فضائل ومناقب، وكلها مسائل تستوجب التقدير من ذوي الحس الأخلاقي السليم. إلا

---

(11) المصدر السابق، ج 1، ص 42–43.

(12) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 142–143.

(13) المصدر السابق، ج 11، ص 143.

أن النظرة الدينية ترسم لهم صورة مختلفة إذ تدينهم كمشركين وكجاهليين وتحكم بدخولهم النار، ولقد مرّ بنا في الفصل السابق الحديث المنسوب لمحمد عن عدم الإذن له بالاستغفار لأمه وحديثه الذي يقول فيه إن أباه في النار وحديثه عن صفة عذاب عمه أبي طالب.

الجسد النبوي

تهتمّ المادة الإسلامية اهتماما خاصا بوصف جسد محمد، وهو اهتمام ينطلق من اعتقاد أصيل في نظرية النبوة مؤداه أن النبي لابد أن يكون رجلا ذا كمال خُلْقي وخَلْقي. وهكذا تحرص المادة الإسلامية على تقديم صورة تفصيلية لمحمد بدءا من وجهه ثم متدرجة لباقي جسده، وهي في كل ذلك تصف لنا نموذجا أعلى للكمال الجسماني أو الجسد المثال.

ومن الأوصاف العامة التي تصلح كنقطة انطلاق وصف أنس بن مالك الذي يقول فيه: «كان رسول الله ... رَجِل الشعر، ليس بالسَّبِط ولا الجَعْد القَطَط،[14] أزهر، ليس بالآدم، ولا الأبيض الأمهق،[15] كان رَبْعَة من القوم، ليس بالقصير ولا الطويل البائن ... توفي على رأس ستين سنة ليس في رأسه ولا في لحيته عشرون شعرة بيضاء.»[16] ونلاحظ أن القيمة التي ينطلق منها أنس ويؤسس عليها وصفه لمحمد هي قيمة «الوسط العَدْل» أو أن «خير الأمور أوسطها»، وهكذا فإن محمدا كان في نظره (ونظر الآخرين ممن وصفوه) جميل الخَلْق وكامله لأن صفاته الجسمانية جسّدت اعتدالا جميلا ومثاليا. ونلاحظ في وصف أنس سمة أخرى من سمات الجسد المثالي وهي إشارته أن الشيب لم يغزُ شعر محمد مما يدل على فتوته رغم أعوامه الستين.[17]

(14) شَعْرٌ رَجِلٌ: بين الجعودة والاسترسال؛ سبط: مسترسل، نقيض الجعد؛ القطط: القصير الجعد.

(15) الزاهر: المشرق الصافي من الألوان؛ الآدم: الأسمر؛ الأمهق: الشديد البياض.

(16) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 203.

(17) كان عمر الستين بمقاييس عصر محمد عمر شيخوخة متقدمة يعكسها الحديث الذي يرويه أبو هريرة عنه ويقول: «أعذر الله إلى امريء أخّر أجله حتى بَلّغه ستين سنة» (البخاري، صحيح البخاري، ج 8، ص 456). والصورة الضمنية للفتوة التي يعكسها حديث أنس هنا تصبح صريحة في حديث آخر لأنس يرويه قتادة عنه قائلا: «حدثنا أنس بن مالك قال كان النبي ... يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهنّ إحدى عشرة. قال قلت لأنس أو كان يطيقه.

ووصف جمال الجسد النبوي عادة ما يبدأ بوصف الوجه. وهكذا نقرأ في حديث للبَرَاء أن محمدا كان: «أحسن الناس وجها.»[18] ونقرأ في حديث لجابر بن سَمُرَة وصفه لمحمد قائلا: «رأيت النبي ... في ليلةٍ إضْحِيان [مقمرة مضيئة] وعليه حلّة حمراء، فجعلت أنظر إليه وإلى القمر، فلهو كان في عيني أحسن من القمر.»[19] وتتكرر نفس الصورة في حديث يرويه أبو إسحاق الهمداني ومنسوب لامرأة من همدان لا يصرّح الحديث باسمها تقول إنها حجّت مع محمد مرات على بعير له، وعندما يسألها أبو إسحاق عن وصفه تقول: «كالقمر ليلة البدر، لم أر قبله ولا بعده مثله ... »[20]

وتُولي المادة الإسلامية لون محمد أهمية خاصة. ولقد رأينا أن صورة أنس بن مالك في الحديث أعلاه ترسم لنا لونا لمحمد هو بين بين، إذ أنه ليس بأسمر وليس بأبيض شديد البياض. وما نقرأه في المادة الإسلامية يوحي بصراع مستتر بين نزعتين: نزعة تحاول جرّ محمد لجانب السمرة ونزعة معاكسة تحاول جرّه لجانب البياض. وأنصع تعبير عن النزعة الأولى حديثٌ أخرجه الترمذي عن أنس بن مالك أيضا من طريق آخر يقول فيه: «كان رسول الله ... أسمر اللون ... »[21] وبالمقابل نجد مجموعة من الأحاديث التي تؤكّد على بياض لون محمد ومنها حديث أبي الطُّفيل عامر ابن واثلة الذي تخبرنا المصادر أنه آخر من مات من أصحاب محمد والذي يقول إنه كان: «أبيض مليح الوجه.»[22] وهذا التأكيد على بياض محمد يبلغ مداه في

قال: كنا نتحدث أنه أُعطي قوة ثلاثين ... » صحيح البخاري، ج 1، ص 181–182. وفي حديث أخرجه ابن سعد ينطلق الخيال الإسلامي ليشرح سبب هذا التفوّق ويقول صفوان بن سُليم: «قال رسول الله ... أتاني جبريل بِقِدْرٍ فأكلت منها فأُعطيت قوة أربعين رجلا في الجِماع.» الطبقات، ج 1، ص 321.

(18) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 194.

(19) المصدر السابق، ج 1، ص 196.

(20) المصدر السابق، ج 1، ص 199.

(21) الترمذي، سنن الترمذي، ج 3، ص 359.

(22) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1101.

حديث منسوب لأبي هريرة يصف فيه محمدا بقوله: «كان شديد البياض.»[23] ولأن مفهوم العرب للجمال ارتبط باللون الأبيض الذي رأوا فيه ملاحة أكثر فقد كان من الطبيعي أن تتغلب صورة البياض على صورة السمرة في وصف محمد.[24]

واهتمت المادة الإسلامية بصفات مميّزة أخرى لجسد محمد، يرد بعضها في حديث أنس الذي يقول: «كان رسول الله ... أزهر اللون كأن عرقه اللؤلؤ ... ولا مَسِسْتُ ديباجة ولا حريرة ألين من كف رسول الله ... ولا شَمَمْتُ مِسكة ولا عنبرة أطيب من رائحة رسول الله ... »[25] وحسب مادة الحديث فقد استفادت الصحابية أمّ سليم من عَرَق محمد وشعره فائدة خاصة يحكيها أنس قائلا: «[إن] النبي لما أراد أن يحلق رأسه بمِنى، أخذ أبو طلحة شِقّ رأسه فحلق الحجّام، فجاء به إلى أمّ سليم فكانت أمّ سليم تجعله في مِسكها. وكان يجيء فيَقيلُ عندها على نِطْع [بساط جلدي]، وكان مِعْراقا [كثير العرق]، فجاء ذات يوم، فجعلت تَسْلُتُ [تجمع] العرق وتجعله في قارورة لها، فاستيقظ النبي ... فقال: ‹ما تجعلين يا أمّ سليم؟› قالت: يا نبي الله، عرقُك أريد أن أدُوفَ [أخلط] به طِيبي.»[26] ويبدو أن طقس التبرّك هذا بفضل شعر محمد لم يقتصر على أمّ سليم فقط وإنما امتد لعامة المؤمنين، وهكذا نقرأ في صيغة أخرى لحديث أنس: «لما رمى رسول الله ... الجمرة ونحر هديه ناول الحلاق شقه الأيمن فحلقه، فناوله أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقه، وأمره أن يقسم بين الناس.»[27]

ويبدو أن هذا التبرّك بجسد محمد وصل طورا غريبا إن صدّقنا ما حكاه عروة ابن مسعود عن أصحاب محمد عندما قال: «فوالله ما تنخّم رسول الله ... نُخامة إلا وقعت في كفّ رجل منهم فدَلَك بها وجهه وجلده ... »[28] ومن أشكال التبرّك

---

(23) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 208.

(24) يلخّص الحافظ العراقي الأمر بقوله: « نظرنا من روى صفة لونه ... غير أنس، فكلهم وصفوه ... بالبياض دون السمرة وهم خمسة عشر صحابيا.» مقتبس في هامش البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 208.

(25) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1098.

(26) ابن حنبل، المسند، ج 21، ص 447.

(27) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 227. مرّ بنا خبر تقسيم محمد لشعره في ص 224 أعلاه.

(28) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 379.

ما رواه أبو موسى الأشعري عندما دعاه محمدٌ ودعى بلالا: «ثمّ دعا بقدح فيه ماء فغسل يديه ووجهه فيه ومجّ فيه ثم قال اشربا منه وأفْرِغا على وجوهكما ونُحُوركما وابشرا، فأخذا القدح ففعلا فنادت أم سلمة من وراء الستر أن أفضلا لأمكما فأفضلا لها منه طائفة.»[29] وتظهر علاقة التبّرك هذه على مستوى أوسع في حديث يرويه أبو جُحيفة قائلا: «خرج رسول الله ... بالهاجِرة [منتصف النهار] فصلى بالبطحاء الظهر والعصر ركعتين ونصب بين يديه عَنَزَة [عصا كالعكازة] وتوضأ فجعل الناس يتمسحون بوضوئه.»[30] وفي حديث آخر نلمس تحولا في طبيعة ماء وضوء محمد إذ يصبح وسيلة للتداوي والاستشفاء، وهكذا نقرأ ما يرويه السائب بن يزيد قائلا: «ذهبت بي خالتي إلى النبي ... فقالت يا رسول الله إن ابن أختي وَجِعٌ، فمسح رأسي ودعا لي بالبركة ثم توضأ فشربت من وضوئه ... »[31] وفي صيغة من صيغ خبر عبد الله بن عبد الله بن سلول عندما ذهب لمحمد يقترح قتل أبيه نرى وظيفة أخرى لوضوء محمد. وحسب هذا الخبر فإنه عندما ينهى محمدٌ عبدَ الله عن قتل أبيه يقول عبدُ الله: «يا رسول الله فتوضأ حتى أسقيه من وضوئك لعلّ قلبه أن يلين.» ونقرأ في بقية الخبر: «فتوضأ رسول الله ... فأعطاه، فذهب به إلى أبيه فسقاه، ثم قال له: هل تدري ما سقيتك؟ فقال له والده: نعم، سقيتني بول أمك، فقال له ابنه: لا والله، ولكن سقيتك وضوء رسول الله ... »[32] وإن صدق هذا الخبر فإن ما نظنّه هو أن ابن سلول حَدَس ما فعله ابنه وأراد التعبير عن استهجانه واشمئزازه.

ومما اهتمت به المادة الإسلامية ولم تتحرّج من التعرّض له تلك اللحظة الخاصة لقضاء محمد لحاجته، وهي لحظة أسبغت بعض الأخبار على خصوصيتها طابع المعجزة. وهكذا نقرأ خبرا يحكيه عطاء قائلا: «بلغني أن النبي ... كان مسافرا فذهب يريد أن يتبرّز أو يقضي حاجته، فلم يجد شيئا يتوارى به من الناس، فرأى شجرتين بعيدتين، فقال لابن مسعود: اذهب فَقُمْ بينهما فَقُلْ لهما إن رسول الله أرسلني إليكما أن تجتمعا حتى يقضي حاجته وراءكما، فذهب ابن مسعود فقال لهما،

(29) المصدر السابق، ج 5، ص 276.

(30) المصدر السابق، ج 1، ص 270.

(31) المصدر السابق، ج 1، ص 152–153.

(32) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 106.

فأقبلت إحداهما إلى الأخرى فقضى حاجته وراءهما.»[33] وفي حديث منسوب لعائشة نقرأ: «قالت: قلت: يا رسول الله تأتي الخَلاء فلا يُرى منك شيء من الأذى. فقال: أو ما عَلِمْتِ يا عائشة أن الأرض تبتلع ما يخرج من الأنبياء فلا يُرَى منه شيءٌ.»[34]

نأتي الآن لمشكلة كبيرة أثارها واقع جسد محمد وللحلّ الكبير للمشكلة الذي اصطنعته نظرية النبوة. تشير العديد من الأخبار إلى أن محمدا كانت له لحمة ناتئة (حسب وصف عتّاب عن أبي سعيد)[35] أو كيس بين كتفيه. ويصف جابر بن سَمُرَة هذا الكيس بأنه: «كأنه بيضة حمام»،[36] وهي صورة يضيف لها أبو رِمْثَة قائلا «في نُغْض [عظم] كتفه مثل بعرة البعير أو بيضة الحمامة.»[37] ويصف إياد بن لقيط ما رآه بأنه «مثل التفاحة»،[38] أما عبد الله بن سَرْجِس فيقول إنه رأى: «عند ناغِض [عظم] كتفه اليسرى، جُمْعا عليه خِيلانٌ كأمثال الثآليل.»[39]

ويبدو أن بعض معاصري محمد رأوا في هذا النتوء عرضا لمشكلة يمكن معالجتها بوسائل الطب. وهكذا نقرأ حديثا يرويه أبو رِمْثَة قائلا: «قدمت المدينة، ولم أكن رأيت رسول الله ... فخرج وعليه ثوبان أخضران ... فقلت: يا رسول الله، إني رجل طبيب، وإن أبي كان طبيبا، وإنا أهل بيت طب، والله ما يخفى علينا من الجسد عِرْق ولا عظم، فأرني هذه التي على كتفك، فإن كانت سِلْعَة [خراج أو زيادة] قطعتُها، ثم داويتها، قال: ‹لا، طبيبُها الله› ... »[40]

وكان لابد لنظرية النبوة بالطبع من اصطناع حلّ للتوفيق بين شرط الكمال الجسدي ونتوء محمد. وكان الحلّ الكبير للمشكلة هو فكرة خاتِم النبوة: فنتوء

---

(33) ابن سعد، الطبقات، ج 1، ص 143.

(34) المصدر السابق، ج 1، ص 144.

(35) المصدر السابق، ج 1، ص 265.

(36) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1102.

(37) المصدر السابق، ج 1، ص 265.

(38) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 265.

(39) المصدر السابق، ج 2، ص 1103. ناغص: أعلى؛ جُمعا: مجتمعا مثل قبضة الكف؛ خيلان: جمع خال وهي الشامة في الجسد؛ الثآليل: حبيبات تعلو الجسد.

(40) ابن حنبل، المسند، ج 11، ص 690.

محمد ليس مرضا وليس عيبا خَلْقيا وإنما هو «وَسْم» أو «خاتِم» يدلّ دلالة جسمانية ماثلة ومحسوسة على نبوته. وتذهب نظرية النبوة لتؤكد أن أمر هذا الخاتم معروف لأهل الكتاب ومكتوب في كتبهم. وهكذا ينسب الأخباريون لعائشة خبرا تقول فيه: «كان يهودي قد سكن مكة يتّجر بها، فلما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله ... قال في مجلس من قريش ... ولد فيكم في هذه الليلة نبي هذه الأمة الأخيرة، بين كتفيه علامة فيها شعرات متوترات كأنهن عرف فرس ... » وعندما يعلم اليهودي بمولد محمد يطلب من القرشيين أن يأخذوه إليه، وتواصل عائشة: «فخرجوا به حتى أدخلوه على آمنة، فقال: أخرجي إلينا ابنك، فأخرجته، وكشفوا له عن ظهره، فرأى تلك الشامة، فوقع اليهودي مغشيا عليه، فلما أفاق قالوا: ويلك مالك؟ قال: ذهبت والله النبوة من بني إسرائيل ... »[41] وهكذا فإن شامة محمد التي ظهرت على ما يبدو منذ طفولته تتحوّل لخاتم فيما ينسجه الخيال الإسلامي عبر خبر اليهودي.

ولقد مرّت بنا في الفصل الثالث بضع إشارات لهذا الخاتم في خبر الراهب بَحِيرَى عندما يتفحّص محمدا ويجد خاتم النبوة بين كتفيه، وفي خبر أسقف عمورية الذي يخبر سلمانَ أن من ضمن صفات النبي الذي قد أظلّ زمانه أن بين كَتْفَيه خاتِم النبوة (وهو أمر يتحقّق منه سلمان فيما بعد عندما يلتقي بمحمد)،[42] وخبر الملكين اللذين يأتيان لمحمد في بطحاء مكة وكيف أنهما يشقّان بطنه ثم يخيطانها ثم يجعلان خاتما بين كتفيه. ورغم أن الإشارات في كل هذه الأخبار إشارات لخاتم محسوس ومرئي، إلا أن الخاتم يصبح أيضا كما مرّ بنا في ثنايا خبر من أخبار شقّ الصدر خاتما «من نور» في قلب محمد.

وعندما نأتي للحظة موت محمد نجد أن من قاموا على غسله خرجوا على القاعدة المألوفة في غسل الموتى وعاملوا الجسد النبوي معاملة خاصة واستثنائية. ويحكي خبر منسوب لعائشة عن هذه اللحظة قائلا: «لما أرادوا غسل النبي ... قالوا: والله ما ندري أنُجرّد رسول الله ... من ثيابه، كما نجرّد موتانا، أم نغسله وعليه ثيابه، فلما اختلفوا ألقى الله عزّ وجلّ النوم حتى ما منهم رجل إلا وذقنه في صدره، ثم كلمهم مكلم من ناحية البيت لا يدرون من هو، أن أغسلوا النبي ... وعليه ثيابه،

(41) البيهقي، دلائل النبوة، ج 1، ص 108–109.

(42) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 220.

فقاموا إلى رسول الله ... فغسلوه وعليه قميص ويدلكونه بالقميص دونه أيديهم، فكانت عائشة تقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، ما غسله إلا نساؤه.»[43] وفي مقابل حديث عائشة هذا نجد حديثا منسوبا لعلي يقول «أوصى رسول الله ... ألا يغسله أحد غيري، فإنه لا يرى أحد عورتي إلا طمست عيناه.»[44] ويعكس الحديثان الصراع بين عائشة وعلي حول من يجب أن ينال شرف غسل جسد محمد، وهو صراع انتصر فيه علي وبنو هاشم. ويصف علي لحظات غسل جسد محمد ويقول «فما تناولت عضوا إلا كأنما يقلّبه معي ثلاثون رجلا حتى فرغت من غسله.»[45] ولا نعلم هل يخاطبنا حديث على هذا بلغة المجاز لينقل لنا إحساسه بحزن اللحظة وثقلها أم هل يخاطبنا بلغة الإعجاز ليصف لنا خاصية الجسد النبوي وقد فارقته الحياة.

اللحظة النبوية

نعني باللحظة النبوية ما تصفه المصادر الإسلامية بلحظة نزول الوحي، أي اللحظة التي غالبا ما يعلن محمدٌ بعدها قرآنا. ولقد كان من الطبيعي أن تنال هذه اللحظة عناية خاصة في نظرية النبوة لأهميتها البالغة.

كان السؤال الأساسي الذي طرحته نظرية النبوة وكان لابد لها أن تجيب عليه هو: ما هي طبيعة اللحظة النبوية؟

رأينا في حديثنا عن اللحظة التأسيسية طبيعة تلك اللحظة وكيف أنها لحظة تداخلت فيها، كما ذكرنا في الفصل الثالث، ثلاثة عناصر وهي محمد والمَلَك (جبريل) والنص القرآني. ونضيف أن هذه اللحظة التأسيسية ذات أفقين: أفق أعلى ينفتح على الله إذ أن جبريل يأتي برسالته من الله، وأفق أدنى ينفتح على البشر إذ أن محمدا يحمل رسالة الله لهم.

ولقد رأينا في مادة اللحظة التأسيسية كيف أن محمدا امتلأ بالروع والرعب لمشهد المَلَك وكيف أنه كان يرتجف وكيف أنه هرع لخديجة وكيف أنه دُثِّر وصُبّ عليه الماءُ البارد. ولكن وباستثناء هذه اللحظة التأسيسية فإن اللحظات النبوية كما تصفها

(43) البيهقي، دلائل النبوة، ج 7، ص 242.

(44) المصدر السابق، ج 7، ص 244.

(45) المصدر السابق، ج 7، ص 244.

لنا المادة الإسلامية تفقد هذه الخصوصية الاستثنائية وتصبح في الغالب لحظات عادية لتلقّي الوحي.

دعنا نتفحّص اللحظة النبوية على ضوء مادة البخاري ودعنا نبدأ بوصفها الداخلي أي بما نُسب لمحمد من وصف هذه اللحظة. إن أهم حديث في هذا الصدد هو حديث عائشة الذي أخرجه البخاري في بابه الأول من «كتاب بدء الوحي» والذي تحكي فيه أن الحارث بن هشام سأل محمدا كيف يأتيه الوحي، فقال: «أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ فيُفْصَم [ينقطع] عني وقد وعيت عنه ما قال وأحيانا يتمثّل لي المَلَكُ رجلا فيكلمني فأعي ما يقول.»(46) وفي نفس الباب أخرج البخاري حديثا لابن عباس يعلّق فيه على الآيتين 16–17 من سورة القيامة (75) قائلا: «كان رسول الله ... يعالج من التنزيل شدّة وكان مما يحرّك شفتيه ... فأنزل الله تعالى ‹لا تحرّك به لسانك لتَعْجَلَ به إن علينا جمعه وقرآنه› ... »(47) ونرى أنه بينما أن حديث عائشة يكشف عن لحظة الوحي كلحظة طنين صوتي يتحول إلى وعي أو كلحظة اتصال بالمَلَك يتحوّل إلى وعي فإن حديث ابن عباس في شرح آية سورة القيامة يكشف عن رد فعل محمد وهو يعاني الضغط النفسي للحظة الوحي.

دعنا الآن ننظر لمادة البخاري المتعلقة بالوصف الخارجي للحظة الوحي، أي مراقبة ووصف ما يطرأ من تحوّل على هيئة محمد. تردّد مادة الوصف الخارجي بشكل عام ما اقتبسناه أعلاه من إشارة ابن عباس أن محمدا كان: « يعالج من التنزيل شدّة». وهذه المعاناة وصفتها عائشة بقولها: «ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيَفْصِم عنه وإن جبينه ليتفصّد عَرَقا.»(48) وتصف عائشة هيئة محمد وهو يعاني قبل لحظة من أهمّ لحظات حياتها ونعني بها اللحظة التي سبقت إعلانه لبراءتها من حديث الإفك وتقول: « ... حتى أُنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البُرَحاء [الشدّة والتغيّر] حتى أنه ليتحدّر منه مثل الجُمان [اللؤلؤ] من العرق في يوم شاتٍ ... »(49)

(46) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 59.

(47) المصدر السابق، ج 1، ص 61.

(48) المصدر السابق، ج 1، ص 59.

(49) المصدر السابق، ج 4، ص 350.

ولقد استبدّ الفضول بأحد أصحاب محمد وهو يَعْلَى بن أمية الذي كان يقول: «ليتني أرى رسول الله ... حين يُنزل عليه.» وبينما يَعْلَى بالجِعْرانة مع محمد: «وعليه ثوب قد أُظِلّ به معه فيه ناس من أصحابه»، جاء إعرابي وطرح على محمد سؤالا يتعلق بطقوس العمرة، وما لبث عمر أن أشار ليَعْلَى بالمجيء: «فجاء يَعْلَى فأدخل رأسه فإذا النبي ... مُحْمَر الوجه يَغِطّ كذلك ساعة ثم سُرِّيَ عنه»، وعندما استيقظ طلب الإعرابيَ وأجابه على سؤاله.[50] ونلاحظ من صياغة خبر هذا الحديث أنه لا يرتبط بإعلان قرآن محدد، وإن صحّ هذا الخبر فإنه يعني أنه كانت هناك لحظات تظهر فيها على محمد كل علامات معاناة اللحظة النبوية من غير أن تكون ثمرتها قرآنا. ويخرج مسلم حديثا عن أنس يصوّر فيه لحظة نبوية خالية من المعاناة والمشقة بل ومليئة على ما يبدو بالغبطة والسرور ويقول: «بينا رسول الله . . . ذات يوم بين أظهرنا، إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه متبسما. فقلنا ما أضحكك يا رسول الله؟ قال «أنزلت عليّ آنفا سورة . . . »، وتلا عليهم الكوثر (108).[51]

ويحكي عمر عن لحظة من هذه اللحظات النبوية من زاويته الخاصة وقد انتهبته وسيطرت عليه مشاعر القلق والرعب. يقول إنه كان بصحبة محمد في بعض أسفاره ليلا فسأل محمدا شيئا فلم يجبه وسأله مرّة ثانية وثالثة ولم يجبه. وأحسّ عمر بأنه قد تجاوز حدّه وانتابه شعور ثقيل بالارتياع وحكى قائلا: «فحرّكت بعيري ثم تقدّمت أمام الناس وخشيت أن يُنزل فيّ القرآن فما نَشِبْتُ أن سمعت صارخا يصرخ بي فقلت لقد خشيت أن يكون نزل فيّ قرآن فجئت رسول الله ... فسلّمت عليه فقال لقد أُنزلت عليّ الليلة سورة لهي أحبّ إليّ مما طلعت عليه الشمس ثم قرأ إنا فتحنا لك فتحا مبينا.»[52] وحكاية عمر هذه تركّز على تجربته الخاصة ولا تكشف لنا عن حال محمد وتصفه، إلا أننا من الممكن أن نستنتج أن محمدا الصامت والذي غلّفه الظلام كان يعاني لحظته النبوية. ولا نعلم ما إن كان محمد سائرا أم راكبا على بعيره، ولكن من الواضح أن اللحظة النبوية كانت لحظة «صامتة» لم تجذب انتباه عمر.

والمصادر تحكي أحيانا عن اللحظة النبوية بشكل تقريري وكأنها حدث عادٍ من

---

(50) المصدر السابق، ج 5، ص 276.

(51) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 188.

(52) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 509.

أحداث الحيـاة اليومية المألوفة. وهكذا يحكي أبو هريرة مثلا: «كنا جلوسا عند النبي ... فأُنزلت عليه سورةُ الجمعة ... »[53] وفي حديث آخر يرويه عبد الله بن مسعود يتحوّل الانتباه من حدث اللحظة النبوية لحدث آخر يطغى عليه، إذ نقرأ: «بينما نحن مع النبي ... في غار بمنى إذ نزل عليه والمرسلات وإنه ليتلوها وإني لأتلقّاها من فِيهِ وإن فاهُ لرطبٌ بها إذ وثبت علينا حيّةٌ فقال النبي ... اقْتُلُوها فابتدرناها فذهبت فقال النبي ... وُقِّيتْ شرَّكم كما وُقِّيتُمْ شرَّها.»[54] وهكذا يتحوّل مركز اهتمام الحديث فجأة من لحظة الوحي لحدث بروز الحية ومطاردتها (لتنحصر قيمة الحديث بالدرجة الأولى في استخدامه الفقهي لاحقا للاستشهاد على ما يجوز للمُحرِمِ أن يقتل من الدواب).

ويصف حديث آخر لابن مسعود اللحظة النبوية وكأنها لحظة تأمل ونظر ومن غير أي معاناة أو مشقة ظاهرة. وهكذا يحكي: «كنت مع النبي ... في حَرْث بالمدينة وهو يتوكأ على عَسِيب [غصن نخل] فمرّ بنفر من اليهود فقال بعضهم سلُوهُ عن الروح وقال بعضهم لا تسألوه لا يُسْمِعَكُم ما تكرهون فقاموا إليه فقالوا يا أبا القاسم حدّثنا عن الروح فقام ساعةً يَنْظُرُ فعرفت أنه يُوحى إليه فتأخرتُ عنه حتى صَعِدِ الوحي ثم قال ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي.»[55]

وإن كانت اللحظة النبوية في الغالب تتطلّب إلمام جبريل بمحمد إلا أن ذلك لا يعني أن كل لقاء بينهما هو لحظة نبوية. وهكذا يروي ابن عباس: «كان النبي ... أجود الناس بالخير وأجود ما يكون في شهر رمضان لأن جبريل كان يلقاه في كل ليلة في شهر رمضان حتى يَنْسَلِخَ [ينقضي] يَعْرِضُ عليه رسولُ الله ... القرآن ... »[56] وكما نرى فإن فكرة العرض (وفي أحاديث أخرى يصبح الفعل «يعارضه» و «يدارسه») ترتبط بمراجعة المادة القرآنية وليس الإضافة لها. وفي حديث آخر نرى جبريلَ ينقل لمحمد رسالة هامة ليست في واقع الأمر قرآنا، وهكذا نقرأ في حديث لأبي ذرّ عن موقف جَمَعَهُ بمحمد وكيف أن محمدا غاب عنه وعندما

(53) المصدر السابق، ج 6، ص 533.

(54) المصدر السابق، ج 3، ص 39.

(55) المصدر السابق، ج 9، ص 751–752.

(56) المصدر السابق، ج 6، ص 586.

عاد اتضح أنه قابل جبريلَ، ويخبر أبا ذرّ قائلا: «ذاك جبريلُ أتاني فأخبرني أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قلت يا رسول الله وإن زنى وإن سرق قال وإن زنى وإن سرق.»[57]

أشرنا أعلاه أن اللحظة التأسيسية رغم ذاتيتها ما لبثت أن أصبحت لحظة موضوعية واكتسبت صفة الحدث التاريخي. وحتى تسند المادة الإسلامية هذه الطبيعة التاريخية للحظة التأسيسية فقد برزت أخبار حوّلت جبريل إلى شخص فعلي رآه المسلمون وسمعوه. ومن أشهر الأخبار التي تدلّ على ذلك الحديثُ الذي يرويه أبو هريرة قائلا في بدايته إن محمدا: «أتاه رجل يمشي» وسأله عن الإيمان والإسلام والإحسان وعن الساعة وفي كل مرة يجيبه محمد، ثم يحكي أبو هريرة عما حدث بعد ذلك قائلا: «ثم انصرف الرجل فقال رُدُّوا عليّ فأخذوا ليرُدُّوا فلم يروا شيئا فقال هذا جبريل جاء ليعلّم الناس دينهم.»[58] وبالنسبة لنظرية النبوة فإن مثل هذا الحديث يحقّق غرضين: إثبات وجود جبريل من ناحية وإثبات صدق نبوة محمد واتصاله بعالم الملائكة من ناحية أخرى، وهما كما نرى غرضان لا ينفصلان.

الكلمة النبوية

أثبتت المادة الإسلامية ثلاثة أنواع من الكلام النبوي وهي القرآن ككلام إلهي جاء عبر الواسطة الجبريلية والأحاديث القدسية ككلام إلهي جاء من غير واسطة جبريلية والأحاديث ككلام منسوب لمحمد. ولاشك أن محمدا كان يتكلّم كلاما لا يقع في أي

---

(57) المصدر السابق، ج 8، ص 406.

(58) المصدر السابق، ج 6، ص 480–481. يبدو أن ذاكرة عمر بن الخطاب حفظت عن هذا الحدث تفاصيل لم تحفظها ذاكرة أبي هريرة وهكذا نقرأ في بداية الحديث المنسوب إليه والذي يرويه ابنه عبد الله: «بينما نحن عند رسول الله ... ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يُرى عليه أثرُ السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ... فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ... » ويسأل الرجل محمدا كما يسأله في حديث أبي هريرة إلا أنه يقول لمحمد عندما يجيبه «صدقت»، ويعلّق عمر على ذلك ملاحظا: «فعجبنا له يسأله ويصدّقه.» ويواصل عمر حديثه عما حدث بعد ذلك قائلا: «ثم انطلق فلبثت مليا ثم قال لي ياعمر أتدري من السائل قلت الله ورسوله أعلم قال فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم.» مسلم، صحيح مسلم، ص 23–24.

من هذه الدوائر الثلاث ونعني به كلامه العادي وهو يتقلب في أمور حياته اليومية.

دعنا الآن ننظر لأنواع الكلام النبوي هذه على مستوى نظرية النبوة ثم ننظر لها من خلال علاقة محمد بمعاصريه.

كان من الواضح للعلماء أن القرآن كنصّ خاضعٌ لكل ما تخضع له كل النصوص من ضروب التحليل والتقويم. وبذا فقد كان واضحا أن النصّ القرآني يتكوّن من شكل ومحتوى أو من لفظ ومعنى. ولأن نظرية النبوة انطلقت من افتراض أن القرآن كلام الله كان لابد للعلماء من التثبّت عما يعنيه ذلك بشأن عنصرَي اللفظ والمعني: هل القرآن كلام الله بمعنى أن اللفظ والمعنى كلاهما من عند الله أم هل معنى القرآن من الله إلا أن ألفاظه من جبريل أو من محمد؟ وفي الإجابة على هذا السؤال المحوري برزت ثلاثة اتجاهات، يلخّصها السيوطي قائلا: «... في المُنْزَل على النبي ... ثلاثة أقوال. أحدها: أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حَفِظَ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به ... والثاني أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأنه [محمد] علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب، وتمسك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: «نزل به الروح الأمين على قلبك». والثالث أن جبريل أُلقي إليه المعنى، وأنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك.»[59] وهكذا فالاتجاه الأول جعل القرآن لفظا ومعنى من الله، إلا أنه لم يجعل علاقة الاتصال بين الله وجبريل علاقة مباشرة، وإنما علاقة يتوسطها «اللوح المحفوظ»، فالله يضع القرآن في اللوح المحفوظ وجبريل يأخذه من اللوح المحفوظ وينقله لمحمد. أما الاتجاه الثاني واستنادا على ما يوحي به معنى الآيتين 193–194 من سورة الشعراء (26) فقد ذهب إلى أن جبريلَ ينقل لمحمد المعنى وأن محمدا هو الذي يعبّر عن هذا المعنى بالعربية. وفي معارضة ذلك نجد أن الاتجاه الثالث ينقل نسبة التعبير باللغة من محمد لجبريل، فالله يوحي بالمعنى لجبريل وجبريل يصوغ هذا المعنى لفظا عربيا وينزل به على محمد. وفي الصراع بين هذه الاتجاهات الثلاثة ما لبث أن انتصر وساد الاتجاهُ الأول الذي يجعل القرآن كله، لفظا ومعنى، من الله.

وعندما نأتي للأحاديث القدسية (أو الإلاهية أو الربانية) فإننا نجد أنها تعبير

(59) السيوطي، الاتقان، ج 1، ص 96.

محوّر عن الاتجاه الثاني. فرغم أن نظرية النبوة الإسلامية اعتمدت اعتمادا أساسيا على توسّط جبريل بين الله ومحمد إلا أنها قبلت في نفس الوقت إمكانية استبعاد جبريل والاتصال المباشر بين الله ومحمد (عن طريق الإلهام أو المنام)، وهو أمر وجد تعبيره في المادة المحدودة للأحاديث القدسية. وهكذا فالحديث القدسي وحي مباشر من الله لمحمد، ومحمد هو الذي يصوغ لغة ما فهمه عن الله، وهكذا ينزل المعنى من الله ويأتي اللفظ من محمد.

ولقد أفضى هذا التفريق النظري من حيث المصدر اللفظي بين القرآن والحديث القدسي بالعلماء إلى استخلاص نتائج عملية محدّدة، فعلى مستوى المقارنة العامة قالوا إن القرآن معجز (بمعنى أنه لا يمكن لبشر أن يأتي بلغة تضاهي لغته) بينما أن الحديث القدسي ليس بمعجز، وعلى المستوى القانوني قالوا إن جاحد القرآن يُكَفَّر بخلاف جاحد الحديث القدسي الذي لا يُكَفَّر، وعلى مستوى الشعائر قالوا إن الصلاة لا تكون إلا بالقرآن، وأن القرآن لا يكون مسّه إلا بالطهارة بينما أنه يمكن مسّ الحديث القدسي من غير طهارة.[60] وهكذا حفظت نظرية النبوة للقرآن تميّزه ومكانته الخاصة.

وعندما نأتي لذلك الجسم الضخم من أقوال محمد التي تشكّل مادة الحديث نجد أن ما يميّز الحديث العادي عن الحديث القدسي هو إضافته لمحمد. ولقد رأينا أن دولة خلفاء محمد لم تهتم بجمع الحديث، وأن العلماء هم الذين بادروا وتحمّلوا تلك المهمة الجسيمة. ولقد ظل وضع الحديث مقلقلا ومكانته مزعزعة إلى نهايات القرن الثاني الهجري كما يتضح من تاريخ الصراع بين مدرسة أهل الحديث التي مثّلها مالك بن أنس (ت 179/ 795) ومدرسة أهل الرأي التي مثّلها أبو حنيفة النعمان (ت 150/ 767)، وهو صراع لعب محمد بن إدريس الشافعي (ت 188/ 820) دورا كبيرا في ترجيحه لصالح أهل الحديث. وبهذا الترجيح فإن الشافعي ساهم أيضا مساهمة كبيرة في دفع نظرية النبوة في اتجاه معين فيما يتعلق بطبيعة الكلام النبوي.

ينطلق الشافعي من تأكيده على الصلة التي لا انفصام فيها بين طاعة الله وطاعة رسوله، ويلخص جوهر المهمة النبوية عبر اقتباسه لحديث رواه المُطَّلِب بن حَنْطَب

(60) انظر الأحاديث القدسية (بدون مؤلف)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، ص 8.

يقول: «ما تركتُ شيئا مما أَمَرَكُمُ اللهُ به إلا وقد أمرتُكُمْ به، ولا تركتُ شيئا مما نَهاكُمُ اللهُ عنه إلا وقد نَهَيْتُكُمْ عنه.»[61] ومنطق هذا الحديث واضح وبسيط إذ أن الرسول يصبح فعليا هو المعادل الموضوعي للإله، فالبشر الذين يتلقّون عن الرسول ليست لهم وسيلة اتصال مباشر بالإله إذ أن الإله لا يخاطبهم وإنما يخاطب الرسول لينقل لهم رسالته.

ويواصل الشافعي بسط حجته قائلا: «وما سنّ رسولُ الله فيما ليس لله فيه حكمٌ، فبحكم الله سنّه ... وقد سنّ رسولُ الله مع كتاب الله، وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصُّ كتابٍ. وكل ما سنّ فقد ألزمنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعتَه وفي العُنُود [الانحراف] عن اتباعها[62] معصيته التي لم يعذر بها خلقا ... » ويقتبس الشافعي عند هذه النقطة حديثا يرويه عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه يقول: «لا أُلْفِيَنَّ أحدَكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري، مما أمرتُ به أو نهيتُ عنه، فيقول: لا أدري، ما وَجَدْنا في كتاب الله اتبعناه.»[63] وإن لاحظنا أعلاه في حديث المُطَّلِب بن حَنْطَب أن المعادلة الموضوعية معادلة بين الله والرسول فإننا نلاحظ هنا في حديث عبيد الله بن أبي رافع معادلة موضوعية بين القرآن والحديث، وهي في واقع الأمر معادلة متضمنة في المعادلة الأولى وامتداد لها على مستوى أدنى.

كلّ ما قلناه آنفا عن القرآن والحديث القدسي والحديث هو على مستوى النظرية. والسؤال العملي الذي يواجهنا هو: هل أدرك معاصرو محمد هذه الفوارق وطبيعتها بين أنواع الكلام النبوي المختلفة؟ وحتى نجيب على هذا السؤال لابد لنا من التمييز بين فئتين من معاصري محمد، وهو تمييز تشير له الآية 14 من سورة الحجرات (49) التي تقول: «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم». وهكذا فإن الآية تميّز تمييزا صارما بين حالتين هما الإسلام والإيمان، وهو تمييز لخّصه

(61) الشافعي، الرسالة، ج 1، ص 87.

(62) تظهر هذه الكلمة في بعض المخطوطات بالتذكير («اتباعه») وهي الصيغة الأسلم في رأينا إلا أن المحقّق شاء أن يلتزم بما ظهر في المخطوطة الأصل التي استند عليها.

(63) الشافعي، الرسالة، ج 1، ص 88–89.

الزمخشري بقوله: «فاعلم أن ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطأة القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان.»[64] ورغم أن إشارة الآية تقتصر على الأعراب وهم سكان البادية إلا أن مدلولها ينطبق أيضا على سكان المدينة (أي يثرب)، وقد رأينا ذلك واضحا في حالة المنافقين، الذين ينطبق عليهم ما يقوله الطبري في تفسيره للآية عندما يقول: «قل لهم لم تؤمنوا، ولكن استسلمتم خوف السباء والقتل»،[65] إذ أن المنافقين أسلموا أيضا خوف السباء والقتل ولم يكونوا مؤمنين.

إن ما نرجّحه أن المؤمنين كانوا أقلية وأن المسلمين كانوا الأغلبية الباقية التي استسلمت وخضعت للدولة الوليدة (خوف السباء والقتل كما أدرك الطبري). وتدلّ المصادر أن محمدا كان محاطا بمجموعة صغيرة من الأتباع المخلصين والمتفانين الذين تخصّصوا في حفظ كلامه ومراقبة أحواله وما لبثوا أن أصبحوا الواسطة بينه وبين باقي المسلمين. وهكذا نقرأ مثلا في حديث أخرجه البخاري عن مسروق بن الأجدع يقول: «خُذُوا القرآن من أربعة: من عبد الله بن مسعود ... وسالم مولى أبي حُذيفة ومعاذ بن جبل وأُبيّ بن كعْب.»[66] وفي حالة شخصين آخرين مثلا كانا لصيقين بمحمد هما أنس بن مالك وأبو هريرة نجد أنهما قد أضحيا مصدرين أساسيين من مصادر الحديث. ولابد أن نميّز هذه الدائرة الضيقة اللصيقة بمحمد «النبي» عن دائرة أخرى هي دائرة محمد «السياسي ورجل الدولة»، وهي دائرة مستشارين ومخطّطين شمِلت رجالا مثل عمر وأبي بكر. وتكشف لنا المادة الأخبارية عن بعض لحظات التوتّر بين هاتين المجموعتين، مثل الخبر الذي نقرأه بصدد قراءة أُبيّ بن كعْب للآية 33:6 (الأحزاب) التي تقول: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أبٌ لهم» بدلا من قراءة المصحف العثماني التي تسقط عبارة «وهو أبٌ لهم». وحسب القرطبي فإن عمر عندما سمع ابن عباس يقرأ بهذه القراءة أنكرها: «وقال حُكَّها يا غلام. فقال: إنها في مصحف أُبيّ، فذهب إليه فسأله، فقال له أُبيّ: إنه كان يُلهيني

(64) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 587.

(65) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 400.

(66) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 108.

القرآنُ ويُلهيك الصفقُ بالأسواق. وأغلظ لعمر.»[67]

لا شكّ أن جماعة المؤمنين ميّزت ومنذ البداية بين نوعين من الكلام النبوي، كلام «اللحظة النبوية» وهذا هو ما أصبح قرآنا فيما بعد، وكلام باقي مواقف محمد وهو كلام أصبح بعضه حديثا فيما بعد.

ولكن ماذا كانت طبيعة هذا القرآن وهل كان يتطابق بعضه مع بعض؟ تدلّ المادة الإسلامية أن القرآن في المرحلة السابقة على جمعه كان يتسم بما يتّسم به التراث الشفوي عامة من حيث أن نصوصه لم تكن دائما متطابقة كل التطابق وهي تدور بين الناس وأنه كان عرضة للتحوير والتبديل والنسيان.

دعنا نمثّل على ذلك بحديث أخرجه البخاري ويرويه المِسور بن مَخْرَمة وعبد الرحمن بن عبد القاري اللذان سمعا عمر بن الخطاب يقول: «سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان ... فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله ... فكدت أساوره في الصلاة فتصبّرت حتى سلّم فلبّبته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ قال أقرأنيها رسول الله ... فقلت كذبتَ فإن رسول الله ... قد أقرأنيها على غير ما قرأتَ فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ... فقلت إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول الله ... أرْسِلْهُ. اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله ... كذلك أُنزلت ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله كذلك أُنزلت إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه.»[68] إن قول عمر إن قراءة هشام اختلفت عن قراءته «بحروف كثيرة» تعني أن الاختلاف كان كبيرا للحدّ الذي استوقفه وجعله يستنكر ما سمع. وماقاله محمد لكل منهما من أن السورة جاءت كما تلاها كلّ منهما تعني أن المشكلة نشأت على مستوى الكلمة النبوية، بمعنى أنها لم تكن متطابقة في كل الأحوال ومحمد يلقيها على أتباعه. ولقد ارتبط هذا الوضع بظاهرة طبيعية وهي ظاهرة النسيان إذ أن محمدا كان ينسى. ومن الآيات التي تؤكّد ظاهرة نسيان محمد آية سورة البقرة التي تقول: «ما ننسخ من

(67) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 66–67.

(68) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 583–584.

آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مِثْلِها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (106:2)، وهي آية يقول الحسن البصري في شرحها: «إن نبيكم ... أُقرىء قرآنا ثم نسيه.»[69] ويعكس حديث لعائشة أخرجه البخاري نموذجا لنسيان محمد إذ تحكي: «سمع رسول الله ... قارئا يقرأ من الليل في المسجد فقال يرحمه الله لقد أذكرني كذا وكذا آية أسقطتها من سورة كذا وكذا.»[70]

ونتيجة لمشاكل «شفوية» القرآن نشأ في فترة محمد وما تلاها، إلى أن جُمِع القرآنُ، وضعٌ «تعددي» كان لابد للمسلمين الأوائل من التعايش معه، بمعنى أنه لم تكن هناك قراءة واحدة للقرآن وإنما قراءات عديدة. هذا الوضع هو الذي يفسّر ظهور الأحاديث التي تتحدّث عن «الحروف السبعة». وحتى لا ترتبط ظاهرة تعدّد القراءات هذه بنسيان محمد فقد نسبتها مادة الحديث لنشاط جبريل، وهكذا نقرأ حديثا لابن عباس يقول فيه إن: «رسول الله ... قال أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف.»[71] وفي حديث آخر يرويه أُبيّ فإن هذه الصورة تكتسب عنصر إضافيا إذ يقول محمد: «إن جبريل وميكائيل ... أتياني، فقعد جبريل عن يميني، وميكائيل عن يساري، فقال جبريل ... اقرأ القرآن على حرف، قال ميكائيل: استزده، استزده، حتى بلغ سبعة أحرف، فكل حرف شافٍ كافٍ.»[72]

ومما لا ريب فيه أن مثل هذا الوضع الذي تباينت فيه قراءات محمد للقرآن كان وضعا فتح باب الشكّ، وهذا هو ما حدث بالضبط لأُبيّ بن كعْب ورواه في حديثه الذي اقتبسنا طرفا منه في الفقرة السابقة. ويحكي حديث أبيّ عن حدث شبيه بما يحكيه حديث عمر (ناقصا فظاظة عمر وغلظته) ويقول: «ما حاك في صدري منذ أسلمت إلا أني قرأت آية، وقرأها آخرُ غير قراءتي، فقلت: أقرأنيها رسول الله ... وقال الآخر: أقرأنيها رسول الله ... فأتيت النبي ... فقلت: يا نبي

(69) الطبري، تفسير الطبري، ج 1، ص 522.

(70) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 598.

(71) المصدر السابق، ج 4، ص 555.

(72) النسائي، سنن النسائي، ص 156.

الله، أقـرأتني آيـة كذا وكذا؟ قـال: نعم، وقـال الآخـر: ألم تقرئني آية كذا وكذا؟ قال: نعم ... »[73] وعند هذه النقطة يحكي لهما محمد عن جبريل وميكائيل ويشرح لهما مسألة الأحرف السبعة. وعندما نضع في اعتبارنا منزلة أبيّ وكيف أنه كان من القلائل الذين اهتموا اهتماما خاصا بالقرآن فإن شكّه يوحي بأن واقع التعدد القرآني لم يكن متوقعا أو مقبولا لديه، على الأقل إلى تلك اللحظة التي اصطدم فيها بالقاريء الآخر وسمع فيها شرح محمد. لاشكّ أن احتجاج أبيّ على قراءة القاريء الآخر وشكّه كان مبعثهما إيمانه بأن ما سمعه من محمد هو الكلمة النبوية كما أنزلها الله وأنها كلمة واحدة تتطابق مع ما سمعه الآخرون. ولا شكّ أن ما تصوّره أبيّ كان تصورا لمثال وأن ما اصطدم به كان واقعا مختلفا عن المثال. وما يفاجئنا في حديثَي عمر وأبيّ أنهما لم يكونا يعرفان واقع القرآن التعددي منذ البداية، مما يدلّ على أن هذا الواقع فرض نفسه تدريجيا بحكم الطبيعة الشفوية للقرآن.

وما يجب أن نضعه في اعتبارنا ونحن ندرس هذه المسألة أن محمدا بذل جَهْده الذي كان من الممكن أن يبذله في ظل واقع شفاهي كانت أدوات الكتابة فيه محدودة وبُدائية. ولقد لجأ محمد لأكثر وسيلتين فعّالتين اتيحتا له. لجأ من ناحية لمجهوده الشخصي في القـراءة والاستذكار المستمرين، وهو مجهـود تعكسه آيتا سورة الأعلى اللتان تقولان: «سنقرؤك فلا تنسى. إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى» (87:6–7). ومن ناحية أخرى لجأ لأصحابه لإعانته على حفظ القرآن، بمعنى أنه أدرك أن المهمة الجسيمة كان لابد أن تصبح مهمة جماعية يتشارك فيها المؤمنون ويتقاسمونها لحفظ الذاكرة القرآنية. ومن أبلغ الأمثلة على ما أنجزته هذه الوسيلة الجماعية تلك اللحظة التي يصبح فيها محمد نفسه متلقيا للقرآن من أحد أصحابه كما يحكي عبد الله بن مسعود قائلا: «قال لي النبي ... اقرأ عليّ القرآن قلت آقرأ عليك وعليك أُنزل قال إني أحبّ أن أسمعه من غيري.»[74] ويبدو أن محمدا أحسّ أن قلقه الشخصي لا مبرر له وأن الذاكرة القرآنية ستُحفظ في نهاية الأمر من الضياع، وهو ما انعكس في آيات سورة القيامة التي تقول: «لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن

---

(73) المصدر السابق، ص 156.

(74) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 600.

علينا جمعه وقرآنه. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه» (16:75—19).

وبالإضافة لعدم التطابق في الكلمة النبوية على مستوى قراءات القرآن كانت هناك مسألة أخرى وهي تبدّلات الكلمة النبوية بحكم استجابتها لضغوط الواقع المتغيّر أو ما عُرف بالنسخ. ومنطق النسخ لخّصته أبلغ تلخيص آية سورة البقرة التي تقول: «ما ننسخ من آية أو نُنْسِها نأت بخير منها أو مِثْلِها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير» (106:2).[75] فالآية تشير لحالتين فيما يتصّل بظاهرة عدم الثبات في الكلام النبوي عندما يتخذ شكلا قرآنيا وهما حالة النسخ من ناحية وحالة نسيان محمد من ناحية أخرى. وبإزاء كل من الحالتين تشير الآية للإجراء التعويضي الذي يقابلها: ففي حالة النسخ تتم الاستعاضة بالإتيان بما هو أخير من الآية المنسوخة (وذلك بمعنى الحكم الأنسب) وفي حالة النسيان تتم الاستعاضة بالإتيان بآية مماثلة. ويبدو أن المسلمين تعاملوا مع النسخ وتبدلّات القرآن مثلما تعاملوا مع نسيان محمد وتقبّلوه وتعايشوا معه. وربما كان هناك بعض الأفراد الذين حاك في صدورهم مثلما حاك في صدر أُبيّ، إلا أن الأخباريين لم يحفظوا لنا أخبارهم.

ومن الصعب أن نعرف مدى انتشار الكلمة النبوية كقرآن وسط المسلمين في فترة محمد وخاصة أن استعمالها العملي اقتصر في الغالب على تأدية الصلوات وهي صلوات إن أداها المسلم في جماعة فإنه لن يضطر لتلاوة القرآن إذ أن تلاوة الإمام ستغنيه عن ذلك. وحديث محمد الذي اقتبسناه أعلاه والذي يذكر أسماء أربعة أشخاص فقط كحفظة ثقات للقرآن يوحي بأن طبقة القرّاء أو الحفّاظ كانت محدودة، رغم أن البعض حاولوا تكثيرها، وهذا أمر متوقّع في فترة تميّزت بعدم الاستقرار السياسي والحروبات المستمرة وفي مجتمع لم تَرْسُ فيه تقاليدُ الدرس وانشغل فيه الناس بأمور معاشهم.[76]

---

(75) عرّف الطبري النسخ قائلا في شرحه لعبارة «ما ننسخ من آية»: «ما ننقل من حُكْم آية، إلى غيره فنبدّله ونغيره. وذلك أن يحوّل الحلال حراما، والحرام حلالا، والمباح محظورا، والمحظور مباحا. ولا يكون ذلك إلا في الأمر والنهي، والحظر والإطلاق، والمنع والإباحة، فأما الأخبار، فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ» تفسير الطبري، ج 1، ص 521.

(76) نلمح طرفا من الواقع الاقتصادي الاجتماعي للمسلمين في المدينة وضغوط هذا الواقع في حديث أبي هريرة الذي يردّ فيه على من انتقدوه لإكثاره الحديث عن محمد وشكّكوا في حفظه

دعنا الآن ننظر للكلمة النبوية كحديث.

أشرنا أعلاه أن الكلمة النبوية كقرآن مضافة لله وأنها كحديث مضافة لمحمد. ولقد أدّى هذا لاختلاف على مستوى صياغة كل من الكلمتين. إلا أنه وفيما عدا هذا الاختلاف في مستوى اللغة فإننا لا نجد اختلافا على مستوى المواضيع التي يتناولها القرآن والحديث، بل نجد في واقع الأمر تداخلا بينهما يجعل الحديث متمّما للقرآن ومفصّلا له.

تعكس مادة الحديث سلطة محمد على كل مستوياتها: الدينية والسياسية والتشريعية والمعرفية. ومن الخطأ أن نتصور أن سلطة محمد كانت مطلقة في كل المجالات والحالات. ولعل أفضل مثال يوضح ما نقصد هو ما تحكيه مادة الحديث عن حدث تلقيح النخل في المدينة والذي ترويه عائشة قائلة إنه: «سمع أصواتا. فقال ‹ما هذا الصوت؟› قالوا: النخل يؤبِّرونها [يلقّحونها]. فقال ‹لو لم يفعلوا لصَلَحَ› فلم يؤبِّروا عامئذ. فصار شِيصا [التمر الذي لم يشتدّ نواه]. فذكروا للنبي ... فقال ‹إن كان شيئا من أمر دنياكم فشأنكم به وإن كان من أمور دينكم فإليَّ›.»[77] وإن صحّ هذا الحديث فإنه لا يوضّح أساس نصيحة محمد، إلا أنه من الواضح أنها كانت نصيحة خاطئة اضطرته للاعتراف بحدود سلطته، وبذا وبينما أكّد على سلطته الدينية التامة فقد أقرّ بمحدودية سلطته في أمور الدنيا. إلا أن تعبير «أمر دنياكم» في هذا السياق يعني مجالا محدّدا هو مجال ما يمكن أن يوصف بالمعرفة ذات الطبيعة الفنية، إذ أن هناك الكثير من أمور الدنيا التي آمن محمد أن النبوة مدعوة للدخول في تفاصيلها وتنظيمها، كما توضّح أبواب مادة الحديث.

رأينا كيف دافع الشافعي عن تصوّر معين لنظرية النبوة أضاف الحديثَ للوحي. ولكن إلى أي حدّ عكست هذه النظرية واقع كلام محمد لمعاصريه؟ هل اعتبر معاصروه كلّ ما كان يقول لهم وحيا؟ دعنا نأخذ موقفين ونرى كيف تعامل معاصرو محمد مع كلامه.

إذ يقول: «إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصَّفق بالأسواق وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ... بشِبْع بطنه ويحضُر ما لا يحضرون ويحفَظ ما لا يحفَظون.» البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 122.

(77) ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 2، ص 825.

الموقف الأول تعرّضنا لمادته في الفصل السادس عندما عالجنا الانقسام الذي حدث وسط المسلمين في الحديبية. ولقد رأينا أن هذا الانقسام قاده عمر الذي تزعّم ما وصفناه بجناح المتشدّدين. وعن لحظة المواجهة بين عمر ومحمد نقرأ: «فلما اصطلحوا فلم يبق إلا الكتاب، وثب عمر إلى رسول الله ... فقال: يا رسول الله، ألسنا بالمسلمين؟ قال رسول الله ... : بلى! قال: فعَلام نُعطي الدنية في ديننا؟ فقال رسول الله ... : أنا عبدُ الله ورسولُه، ولن أخالف أمره، ولن يُضيِّعني ... ولقي عمر من القضية أمرا كبيرا، وجعل يردّ على رسول الله ... الكلامَ ويقول: عَلام نُعطي الدنية في ديننا؟ فجعل رسول الله ... يقول: أنا رسولُ الله ولن يُضيِّعني!»[78] وتحفظ لنا المادة الأخبارية صورة حية لأثر الانقسام والارتياب عقب توقيع صلح الحديبية، إذ فقد محمد سلطته على أصحابه. وهكذا نقرأ: «فلما فرغ رسول الله ... من الكتاب وانطلق سهيل بن عمرو وأصحابه، قال رسول الله ... لأصحابه: قوموا فانحروا واحلقوا! فلم يجبه منهم رجلٌ إلى ذلك، فقالها رسول الله ... ثلاثَ مرات كلّ ذلك يأمُرهم، فلم يفعل واحدٌ منهم ذلك.»[79]

إن ما نلاحظه في موقف عمر والذين ساندوه أنهم لم يعتبروا كلمةَ محمد وهو يدعوهم لقبول الصلح مع قريش وبالشروط التي فرضتها قريش كلمةً نبويةً وإنما قرارا خاطئا. ومن الواضح من تساؤل عمر الاعتراضي: «عَلام نُعطي الدنية في ديننا» أنه اعتبر موقف محمد خاطئا ليس بمقياس السياسة فقط وإنما أيضا بمقياس الدين، مما اضطر محمدا أن يلجأ لحجة منزلته كنبي ويقول: «أنا رسولُ الله ولن يُضيِّعني». وإذا اعتبرنا مسألة الصلح مسألة ذات طبيعة سياسية بالدرجة الأولى، فإن أمر محمد لأصحابه بأن ينحروا ويحلقوا مسألة ذات طبيعة دينية بالدرجة الأولى ونتوقع انصياعهم لأمره لأن كلمته وسلطته في هذا المقام نبوية ولا نتوقع فقدانه لسلطته الدينية. إلا أن هذا هو ما حدث حسب ما يرد في المصادر، وإن حرصت هذه المصادر على تأكيد أن فقدان محمد لسلطته كان مؤقتا.

أما الموقف الثاني لتعامل معاصري محمد مع كلامه الذي نريد أن نأخذه كمثال فهو يختلف عن الموقف الأول من حيث أنه ليس بموقف عام وإنما خاص. نقرأ في

(78) الواقدي، كتاب المغازي، ج 2، ص 606.

(79) المصدر السابق، ج 2، ص 613.

حديث يرويه عبد الله بن الزبير: «أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ... في شِراج [مسيل الماء] الحَرّة التي يسقون بها النخل فقال الأنصاري سَرِّحِ [أطلق] الماء يَمُرُّ فأبى عليه فاختصما عند النبي ... فقال رسول الله للزبير اسْقِ يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك فغضب الأنصاري فقال أن كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله ... ثم قال اسْقِ يا زبير ثم احْبِسِ الماء حتى يرجِع إلى الجَدْر [أصل البستان] فقال الزبير والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ‹فلا ورَبِّكَ لا يؤمنون حتى يحكِّموك فيما شَجَر بينهم›.»[80] ونرى في هذا الموقف الذي يقع فيه خلاف بين الزبير ورجل من الأنصار ويقضي فيه محمد لصالح الزبير كيف تعامل الأنصاري مع حكم محمد. لم يرَ الأنصاري في حكم محمد كلمة نبوية تستحق الطاعة وإنما حكما غير عادل يشي بمحاباة قرابة الدم وإيثارها. وحسب الحديث فإن محمدا غضب وحكم بحكم آخر أكثر تشدّدا عكس فيما يبدو غضبه. وبالمقابل نرى الزبير يجذب حكم محمد لأفق الكلمة النبوية ويوحى بأن هذا الحدث كان السبب الظرفي للآية 65 من سورة النساء التي تؤكد على ضرورة تحكيم محمد والصدوع لأحكامه والتسليم لها. ولقد صدم موقفُ الأنصاري هذا بعض العلماء إلى حدّ أنهم ذهبوا إلى أنه من المنافقين، رغم اختلاف المصادر في هويته إذ أن الحديث لا يصرّح باسمه.[81]

رأينا في موقف عمر وموقف الأنصاري أنهما لم يتعاملا مع كلام محمد في الموقفين المعيّنين ككلام نبوي عليهما الصدوع له، وأن كلّ واحد منهما عارضه بطريقته. ورأينا محمدا في حديث الزبير ينفعل ويُصدر حكما مختلفا عن حكمه الأول. وفي الحالتين فإن محمدا طرف في الموقف، ويواجه التحدي لكلامه مواجهة مباشرة. لكن ماذ عن المواقف التي يكون فيها محمد نفسه غائبا والكلمة النبوية حاضرة؟

دعنا نمثّل لذلك بحديث يقول فيه سالم بن عبد الله إن: «عبد الله بن عمر قال ‹سمعت رسول الله ... يقول ‹لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنّكم إليها›. قال: فقال بلالُ بن عبد الله: والله لنَمْنَعُهُنّ، قال: فأقبل عليه عبدُ الله فسبّه سبّا سيئا، ما سمعتُه سبّه مثله قطّ وقال: أخبرك عن رسول الله ... وتقول: والله لنَمْنَعُهُنّ.»[82]

(80) البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 235–236.

(81) انظر العسقلاني، فتح الباري، ج 5، ص 44.

(82) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 206.

نجد في هذا الحديث أن عبد الله بن عمر هو الذي ينقل الكلام النبوي وأن بلال بن عبد الله يتصدّى له. ولكن كيف نفهم مقالة بلال في هذا السياق؟ إن سياق الحديث يجعل مقالته مبهمة إذ أننا نجد أنفسنا بإزاء احتمالين: احتمال أن تكون مقالته معارضةً للكلام النبوي واحتمال أن تكون معارضةً لما نقله عبد الله بن عمر عن محمد بمعنى أنه جَرْح لعبد الله وتشكيك في وثاقته. ونجد أنفسنا بإزاء إبهام مماثل عندما ننظر لانفعال عبد الله وسبّه الشديد لبلال، فربما كان مبعث غضبه ظنه أن بلالا يعارض كلام محمد أو ظنه بأن بلالا لا يصدّقه. ولكن دعنا نطرح الإبهام جانبا ونحسن الظنّ بالرجلين فنفترض أن نية بلال لم تكن معارضة الكلمة النبوية وإنما التشكيك في وثاقة عبد الله وأن سبّ عبد الله لبلال لم يكن انتصارا لنفسه وتأكيدا لصدقه بل كان انتصارا للكلمة النبوية. نستطيع أن نقول على ضوء هذا الافتراض إن المواجهة التي نشهدها في هذا الموقف حملت في أحشائها نذر ما كان يحمله المستقبل بشأن الكلمة النبوية وما انتهى إليه أمرها، خاصة بعد موت محمد.

أصبحت الكلمةُ النبوية خارج إطار القرآن حديثا، إلا أنها لم تكتسب المكانة التي اكتسبها القرآن. فبينما أجمع المسلمون على الصحة المطلقة للقرآن الذي أضحى نصا مُتعبّدا به، فإنهم اختلفوا في شأن الحديث الذي أضحى بعضُه صحيحا وبعضُه سقيما، وبين الطرفين درجات مشتبهة تقع فيها أحاديث بين بين، بعضها أقرب إلى طرف الصِّحة وبعضها أقرب إلى طرف السَّقَم.[83]

(83) يقول ابن الصلاح إن الحديث ينقسم إلى صحيح وحسن وضعيف، وهو تقسيم تابَعَ فيه الخطابي الذي تحدث عن الصحيح والحسن والسقيم. ولقد أشار ابن تيمية أن الترمذي هو أول من قسم الحديث هذا التقسيم الثلاثي وأن من جاءوا قبله قسموا الحديث تقسيما ثنائيا إلى صحيح وضعيف. (اعتمدنا في هذا الهامش على هامش المحقّق في كتاب عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 17، هامش 3).

الفصل الثالث عشر

صناعة محمد:
الفعل والصفات والخصوصية

عالجنا في الفصل السابق أربعة من عناصر دلائل النبوة. وكان من الطبيعي أن نبدأ بالبداية النبوية، والتي رأينا كيف أن مادتها خلعت على محمد وجودا سابقا على وجوده الجسدي والتاريخي. وعالجنا بعد ذلك عنصر الجسد النبوي، ورأينا كيف أخضعت نظريةُ النبوة صورةَ جسد محمد لتصورّها، وكيف أن هذا الجسد نفسه أمسى دليلا من أدلة النبوة لأنه حمل وسمها وخاتمها. ثم عالجنا اللحظة النبوية التي تستند عليها سلطة النبي وتنبع منها رسالته كما تعبّر عنها الكلمة النبوية. وفي معالجتنا للكلمة النبوية تحدثنا عن المستويات المختلفة للكلام الصادر عن محمد.

وفي هذا الفصل سنعالج العناصر الثلاثة المتبقية في قائمة الدلائل الخاصة: عنصر الفعل النبوي وعنصر المناقب أو الصفات النبوية وعنصر الخصوصية النبوية. وحسب نظرية النبوة فإن عنصر الفعل النبوي مكمّلٌ في واقع الأمر لعنصر الكلمة النبوية. ويتداخل عنصرُ المناقب أو الصفات النبوية بدوره مع عنصر الفعل النبوي، إذ أن الفعل هو أرضية المناقب أو الصفات. وعندما نأتي لعنصر الخصوصية النبوية نكون قد بلغنا الذروة التي تدفعنا نظرية النبوة في اتجاهها.

الفعل النبوي

إن علماء المسلمين وهم يصنعون صرح الإسلام لم يعتمدوا على كلام محمد فحسب وإنما عمدوا أيضا لأفعاله ليستخلصوا منها أشياء كثيرة متعلقة بالتدليل على صدق نبوته ومتصلة بأحكام الفقه وبالأخلاق وقواعد السلوك.

ويمكننا أن نميّز بين ثلاثة مستويات للفعل النبوي: مستوى الأفعال ذات الطبيعة الإعجازية، ومستوى الأفعال ذات الطبيعة الطقسية، ومستوى باقي الأفعال أو أفعال الحياة اليومية. دعنا ننظر لهذه المستويات بشيء من التفصيل.

(ا) المعجزات

قلنا في الفصل الأول إن المعجزة عنصر هام من عناصر النبوة إذ أنها، حسب نظرية النبوة، تقدم الدليل «الموضوعي» على صدق النبوة وصحتها، وخاصة أن مادة النبوة منذ عهدها التوراتي تتحدث أيضا عن الأنبياء الكذبة. ورأينا في الفصل السابع كيف تحدّى المشركون محمدا وطالبوه بإتيان معجزة ليثبت صدقه. ولقد قلنا في الفصل السابع إن ردود محمد تباينت، إلا أنه لم يأت بمعجزة من جنس ما طالبه به المشركون.

هذا الواقع التاريخي الخالي من المعجزات الذي ورثه المسلمون لم يكن مُرضيا لعلماء المسلمين أو مقبولا لديهم إذ أنه لا يلبي شرطا هاما من شروط نظرية النبوة. ورغم أن المشركين كانوا قد زالوا كمعارضة عندما نهض العلماء، إلا أنه كان هناك تحدٍّ آخر ماثل هو تحدي أصحاب الكتاب من يهود ومسيحيين وتحدي تيارات أخرى نشطت في الإمبراطورية.

وهكذا بدأت المادة الإسلامية تصنع معجزاتها. وهي معجزات دفع الأخباريون بداياتها لفترة ما قبل ميلاد محمد كما رأينا في الفصل الثالث، بل وأصبحت بداية نبوة محمد في مادة الحديث سابقة على البداية البشرية نفسها إذ أن محمدا كان: «عند الله في أمّ الكتاب، خاتم النبيين، وإن آدم لمنجدلٌ في طينته» كما ورد في حديث العِرْباض بن سارية الذي مرّ بنا أعلاه. واللحظة التأسيسية نفسها سبقتها إشارة خاصة لمحمد هيأته لما كان سيستقبل كما يحكي حديث لعائشة تقول فيه: «كان أول ما بُدِيءَ به رسول الله ... من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فَلَق الصبح ... »[1]

ولقد رأينا في الفصول السابقة طرفا من المعجزات التي نسبتها المادة الإسلامية لمحمد. وسنعالج معجزات محمد تحت أربعة أنواع: فهناك المعجزة الكونية ثم

(1) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 566.

المعجزة الانتفاعية ثم المعجزة البرهانية ثم المعجزة المتعدية. دعنا ننظر لما نعنيه بكل نوع من أنواع هذه المعجزات وبعض نماذجها.

إن أشهر نموذج للمعجزة الكونية ارتبط بتفسير المفسرين لآية سورة القمر التي مرّت بنا في الفصل السابع والتي تقول: «اقتربت الساعة وانشقّ القمر» (1:54). ويقول الطبري في شرح انشقاق القمر هذا: «انفلق القمر، وكان ذلك فيما ذُكر على عهد رسول الله ... وهو بمكة، قبل هجرته إلى المدينة، وذلك أن كفار مكة سألوه آية، فأراهم ... انشقاق القمر آية حجة على صدق قوله وحقيقة نبوته ... »[2] ويقول مجاهد عن ذلك: «انفلق القمر فلقتين، فثبتت فلقة، وذهبت فلقة من وراء الجبل ... »[3] ويقدّم أنس نفس الصورة قائلا: « ... فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حِراء بينهما.»[4] وهكذا نرى أن المعجزة الكونية تعني تصّرف الإله في مظهر من مظاهر الكون ليكون أداة المعجزة ووسيلة إظهارها التي يشهدها كافة الناس.[5] ورغم إجماع غالبية المفسرين على تأكيد «تاريخية» حدث شقّ القمر، إلا أنه ظهرت أصوات قالت إن الآية تشير لحدث مستقبلي وأن القمر لم ينشقّ في مكة. ولقد لخّص الرازي هذا الموقف بقوله: «وإنما ذهب إليه ذلك الذاهب، لأن الانشقاق أمر هائل، فلو وقع لعمّ وجه الأرض فكان ينبغي أن يبلغ حد التواتر.»[6] وهي حجة رفضها الرازي وقال إن المؤرخين لم يحفلوا بالحدث واعتبروه: «مثل خسوف القمر، وظهور شيء في الجو على شكل نصف القمر في موضع آخر ... »[7]

أما المعجزات التي وصفناها بالانتفاعية فهي أكثر المعجزات المنسوبة لمحمد وهي معجزات ينتفع المسلمون بها في مواقف معينة من قدرات محمد الخاصة

(2) الطبري، تفسير الطبري، ج 11، ص 544.

(3) المصدر السابق، ج 11، ص 547.

(4) المصدر السابق، ج 11، ص 545.

(5) لعل أشهر نموذج على المعجزة الكونية في التوراة ما ورد في سفر يشوع عن توقف الشمس في كبِد السماء نحو يوم كامل وتوقف القمر حتى يتيح الربّ زمنا كافيا ليشوع ليقضي على الأموريين في معركته ضدهم. انظر يشوع 12:19—14.

(6) الرازي، التفسير الكبير، ج 29، ص 29.

(7) المصدر السابق، ج 29، ص 29.

لإطعامهم وإروائهم وإشفائهم وتشبه المعجزات المنسوبة لعيسى في الأناجيل. وهكذا وفي موازاة معجزة عيسى عن إطعامه للآلاف من الرجال والنساء والأولاد بعد أن بارك في خمسة أرغفة وسمكتين (متّى 14:14–21) نقرأ حديثا يحكيه جابر بن عبد الله وكيف أنه دعا محمدا ونفرا من أصحابه عندما كانوا يحفرون الخندق لوليمة متواضعة لا تكفي إلا عددا يسيرا، ألا أن محمدا صاح بأصحابه في الخندق ودعاهم كلهم. ويحكي جابر عما حدث عندما وصل محمدٌ بيتَه وقابل زوجتَه: «فأخرجت له عجينا فبصق فيه وبارك ثم عمد إلى بُرْمَتِنا فبصق وبارك ثم قال ادْعُ خابِزةً فلتخبز معي واقْدَحِي من بُرْمَتِكم ولا تنزلوها وهم ألفٌ فأقسم بالله لقد أكلوا حتى تركوه وانحرفوا وإن بُرْمَتنا لتغِطُّ كما هي وإن عجيننا ليُخبز كما هو.»[8] أما بصدد إرواء الناس وتفجير الماء فيحكي عبد الله بن مسعود قائلا: «كنا مع رسول الله ... في سفر فقلّ الماء فقال اطلبوا فضلة من ماء فجاءوا بإناء فيه ماء قليل فأدخل يده في الإناء ثم قال حَيَّ على الطهور المبارك والبركة من الله فلقد رأيت الماء ينبع من بين أصابع رسول الله ... ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل.»[9] ومعجزات الإشفاء كثيرة، ومن أكثرها تواترا في مادة الحديث ما حُكي عن إبراء عليّ عندما سأل محمدٌ عنه يوم خيبر وعندما أخبروه بأنه يشتكي عينيه: «أمر فدُعي له فبصق في عينيه فبرأ مكانه حتى كأنه لم يكن به شيء ... »[10]

أما المعجزة البرهانية فقد مرّ بنا نموذج لها في الفصل التاسع في قصة زيد بن اللُّصَيت وما قاله عندما ضلّت ناقة محمد وكيف أن الله دلّ محمدا في الحال على مكان الناقة. وما نلاحظه في هذه المعجزة أنها تجيء ردا على تحدٍّ وإفحاما للمتحدي بالبرهان الذي لا يقبل النقض. وفي وصفنا لهذا النوع من المعجزة بالمعجزة البرهانية فإننا قد استخدمنا تعبيرا عاما (إذ أن كل المعجزات في نهاية الأمر ذات طبيعة

(8) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 213. يورد البخاري حديثا آخر يرويه أنس بن مالك ويحكي خبرا شبيها بهذا الخبر عن أبي طلحة وزوجته أم سُليم اللذين يقبل محمد على منزلهما ويأخذ خبز شعير ويباركه ليطعم أصحابه الذين جاءوا معه. إلا أن خيال هذا الحديث أكثر تواضعا إذ أن محمدا يطعم سبعين أو ثمانين رجلا فقط. صحيح البخاري، ج 5 ، ص 36–37.

(9) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 37.

(10) المصدر السابق، ج 4، ص 457.

برهانية) لنصف به نوعا خاصا، إلا أن ما نرجوه هو عدم وقوع اللبس طالما وضعنا في اعتبارنا أن المعجزة في هذه الحالة تأتي بالدرجة الأولى كاستجابة لتحدٍّ من غير أن يمنع ذلك تداخلها مع أنواع أخرى من المعجزات. وهكذا فإن معجزة شقّ القمر معجزة كونية وبرهانية، وهي من نوع المعجزة البرهانية التي جاءت كاستجابة لتحدٍّ. وفي حالة المعجزات التي تحدث بشكل «تلقائي» فإنها تندرج تحت الاسم العام للمعجزات البرهانية، مثل ما تحكيه مادة الحديث عندما صُنِع منبرٌ لمحمد في مسجده لأول مرة وقعد عليه يوم الجمعة، وإذ بالمسلمين يشهدون حدثا عجيبا يحكيه جابر بن عبد الله قائلا: «فصاحت النخلة التي كان يخطُب عندها حتى كادت أن تنشقّ فنزل النبي ... حتى أخذها فضمّها إليه فجعلت تئنّ أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر.»[11]

والنوع الرابع هو ما أطلقنا عليه اسم المعجزة المتعدية. ولعله من الأفضل أن نعطي مثالا لنفهم طبيعة هذه المعجزة. يحكي أنس: «أن رجلين من أصحاب النبي ... خرجا من عند النبي ... في ليلة مظلمة ومعهما مثل المصباحين يضيآن بين أيديهما فلما افترقا صار مع كل واحد منهما واحدٌ حتى أتى أهله.»[12] وما نراه هنا هو معجزة لا تقع على يدَي محمد مباشرة بمعنى أننا لا نراه يقوم بها، ولكنها في واقع الأمر ترتبط به وتصبح معجزة متعدية تدخل دائرة معجزاته. والمعنى الضمني هنا واضح وهو أن الكرامة التي أسبغها الله على محمد من الممكن أن تمتد لأتباعه. ولعل أكثر النماذج درامية على المعجزة المتعدية ما نسجه المحدِّثون حول الصحابي عامِر ابن فُهَيرة الذي قُتل في بئر مَعُونة والذي يحكي حديث لعروة بن الزبير كيف أنه رُفع إلى السماء،[13] وهو خبر، كما نرى، نُسج على منوال خبر رفع عيسى إلى السماء. ولقد انقسم خيال الأخباريين بشأن جسد عامر، فشاء البعض أن يكون الرفعُ أمرا تعقبه إعادة جسده لأن جسده كان موجودا بين أجساد الموتى، وهكذا نقرأ في صيغة حديث عروة أنه رُفع ثم وُضع. إلا أن بعض الأخباريين شاءوا أن يوحوا بأمر مختلف فرووا حديثا يقول: «إن الملائكة وارت جُثّته، وأُنزل عِلِّيّين.»[14]

---

(11) المصدر السابق، ج 3، ص 132.

(12) المصدر السابق، ج 5، ص 57.

(13) المصدر السابق، ج 5، ص 210.

(14) الواقدي، المغازي، ج 1، ص 349.

(ب) الأفعال الطقسية

قدّم محمد لأتباعه طقوسا وشعائر تعلقت بالعبادات وغيرها من الأفعال. وأبرز الطقوس كانت الطقوس التعبدية التي تعلّقت بالصلاة والصوم والحجّ. ولأن الشعائر باب كبير ومتشعب فإن معالجتنا للفعل الطقسي ستقتصر على الصلاة.

كان تنظيم الصلاة وإخضاعها لنظام موحّد من حيث عددها وأوقاتها وحركاتها من أكبر التحديات التي واجهت العلماء. ورغم أن العلماء انطلقوا على مستوى النظرية من سلوك محمد كما تعكسه مادة الحديث لتنظيم الصلاة ووضع قواعدها، إلا أنهم أدركوا أيضا أن بعض ما يرد في هذه المادة غير عملي ولابد من استبعاده.

دعنا نوضح إجراء الاستبعاد العملي هذا على ضوء ممارسة كانت، حسب تواتر الروايات، من أحب الممارسات لمحمد وكان يحرص عليها كلّ الحرص وهي قيام الليل، وهي ممارسة ترجع في الغالب الأرجح لفترة تحنّثه المبكر في غار حِراء. حسب حديث يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص فإن صلاة الليل هذه هي الصلاة النموذجية والتي يطرحها الحديث من خلال ما يبدو ضمنيا أنه نموذج محمد الأعلى، وهكذا نقرأ قوله: «أحبّ الصلاة إلى الله صلاة داود ... وأحبّ الصيام إلى الله صيام داود وكان ينام نصف الليل ويقوم ثُلُثَه وينام سُدُسَه ويصوم يوما ويُفْطِر يوما.»[15] ونجد في مادة الحديث ما يدلّ على ممارسة الصحابة لهذه الصلاة وعلى تشجيع محمد لهم بأدائها. وهكذا نقرأ عن طبقة كاملة من الصحابة هي طبقة القرّاء يصفهم أنس بن مالك أنهم كانوا: «يحتطبون بالنهار ويُصلّون بالليل.»[16] ويروي عبد الله بن عمرو بن العاص أن محمدا نصحه قائلا: «لا تكن مثلَ فُلانٍ كان يقوم من الليل فترك قيام الليل.»[17]

هل مال محمد لفرض صلاة الليل على أمته ليصلّوا مثلما كان يصلّي؟ هذا أمر محتمل إلا أنه ربما أدرك أن ذلك سيكون إجراء غير عملي وسيصطدم بمقاومة مثل تلك المقاومة التي يحكي عنها حديث علي بن أبي طالب الذي يحكي أن محمدا طَرَقَه ذات ليلة وفاطمة وقال لهما: «ألا تصليان»، فردّ عليه علي قائلا: «يا رسول الله أنفسنا

(15) المصدر السابق، ج 2، ص 494.

(16) المصدر السابق، ج 5، ص 208.

(17) المصدر السابق، ج 2، ص 500.

بيد الله فإن شاء أن يبعثنا بعثنا»، وانصرف محمد وهو يضرب فخذه ويقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلا».[18] ولا يلبث أن يصبح هذا الإدراك قولا يعادل المنع الصريح في حديث ترويه عائشة وتحكي فيه كيف أن جماعة من أصحاب محمد رأوه ليلة يصلي فقاموا يصلون بصلاته وعندما صنعوا ذلك ليلتين أو ثلاثة صرفهم عن مواصلة الأمر وقال لهم: «إني خشيت أن تُكتب عليكم صلاةُ الليل.»[19] إن هذه الأحاديث تكشف في تقديرنا عن صراع مبكّر بين تيارين: تيار مثالي أراد التمسك بمثال محمد الذي يصلي صلاة داود (ويصوم صيام داود) وتيار عملي أراد استبعاد قيام الليل. وهذا الصراع لخّصته صورة يرسمها أنس بن مالك لمحمد قائلا: «كان رسول الله ... يُفْطِر من الشهر حتى نظُنَّ أن لا يصوم منه ويصوم حتى نظُنَّ أن لا يُفْطِر منه شيئا وكان لا تشاءُ أن تراه من الليل مصلّيا إلا رأيتَه ولا نائما إلا رأيتَه.»[20] وهكذا يقدّم أنس هذه الصورة الغريبة لمحمد التي ربما ترضي الفريقين، كلّ حسب هواه، فيرون محمدا قائما يصلي بالليل أو محمدا نائما. إلا أن هذا الصراع ما لبث أن حسمه إجماع العلماء لصالح الإجراء العملي بقصر الصلوات على الصلوات الخمسة المألوفة، ولقد تعرضنا في الفصل الثالث للأسس التي انبني عليها هذا الإجماع.

ولأن الطقوس عادة ما ترتبط بحركة جسدية فقد كان من الطبيعي أن يواجه العلماء تحديا هاما على مستوى تنظيم حركات الصلاة. وطبيعة هذا التحدي يبرزها حديث يرويه أبو هريرة قائلا إن: «رسول الله ... دخل المسجد فدخل رجل فصلّى فسلّم على النبي ... فردّ وقال ارجِع فصلِّ فإنك لم تصلِّ فرجع يصلّي كما صلّى ثم جاء فسلّم على النبي ... فقال ارجِع فصلِّ فإنك لم تصلِّ ثلاثا فقال والذي بعثك بالحق ما أُحسِن غيره فعلِّمني فقال إذا قمت إلى الصلاة فكبِّر ثم اقرأ ما تيسّر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا وافعل ذلك في صلاتك كلها.»[21] إن الحدث المحدّد الذي يصفه الحديث ربما كان حدثا مختلقا، إلا أن الموقف الذي يصفه

---

(18) المصدر السابق، ج 2، ص 493.

(19) المصدر السابق، ج 1، ص 348.

(20) المصدر السابق، ج 2، ص 497.

(21) المصدر السابق، ج 1، ص 361.

الحديث موقف واقعي بلا شكّ، فلابد أن محمدا كان يُسأل باستمرار عن كيفية أداء الصلاة. إلا أن المهم من وجهة نظر العلماء هو صياغة مثل هذه المواقف وتلخيصها في حديث ذي طبيعة تعليمية يصف هيئة الصلاة بصورة تضمن الاتساق الموحّد في أدائها ويضحي أي انحراف عن هذا الاتساق الذي يفرضه الحديثُ صلاةً غير صحيحة لابد من إعادتها كما أعادها الرجل الذي يحكي عنه الحديث.

وكما نرى فإن ما يرويه حديث أبي هريرة هو وصف محمد اللفظي للصلاة وأن الحديث لا يصف صلاة محمد نفسه، إلا أن ما يفترضه الحديث ضمنا هو أن محمدا يصف في الواقع صلاته هو. ولقد كان من الطبيعي أن يحرص المسلمون حرصا شديدا على الحفاظ على «ذاكرتهم العملية» بشأن صفة صلاة محمد، وخاصة أن هذه الذاكرة كانت تعاني من الاضطراب بشأن بعض تفاصيل الصلاة النبوية. وكنموذج على هذا الاضطراب نقرأ في حديث يرويه أبو مَعْمَر قوله: «سألنا خَبّابا أكان النبي ... يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قلنا بأي شيء كنتم تعرفون قال باضطراب لحيته.»[22] وإن كان الاختلاف وتضارب الآراء في حالة الصلاة السرية أمر متوقع إلا أننا نراه في حالة أخرى رغم جهريتها وهي حالة التكبير عند القيام من السجود، وهكذا نقرأ حديثا لعِكْرِمة يقول فيه: «صليتُ خلف شيخ بمكة فكبّر ثنتين وعشرين تكبيرة فقلت لابن عباس إنه أحمق فقال ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ سُنّة أبي القاسم ... »[23] وفي معمعان الخلافات حول الجزئيات الطقسية كان من الطبيعي أن يطرح بعضُ الصحابة أنفسهم باعتبارهم الأكثر حفظا لذاكرة الصلاة النبوية، وهكذا نقرأ مثلا في حديث لأبي هريرة قوله: «إني لأشْبَهُكُم صلاة برسول الله ... »[24] ونقرأ في حديث آخر قول أبي حُميد الساعِدي: «أنا كنت أحْفَظَكُم لصلاة رسول الله ... »[25]

وبالإضافة لوضع قواعد الصلاة الداخلية كان لابد من وضع قواعدها الخارجية من ضبط لقواعد الوضوء وضبط للأذان وضبط لمواقيت الصلاة. وبما أن الصلاة الإسلامية طقس شمسي، بمعنى أن أداءها يرتبط بأوقات معينة ويتجنب أوقاتا

(22) المصدر السابق، ج 1، ص 362.

(23) المصدر السابق، ج 1، ص 372.

(24) المصدر السابق، ج 1، ص 371.

(25) المصدر السابق، ج 1، ص 390.

أخرى،[26] فإنه لم يكن من العسير على العلماء أن يتفقوا اتفاقا عاما على أوقات الصلوات الخمسة.

وبالإضافة للشروط الزمانية للصلاة كانت هناك أيضا شروط مكانية. ومن العناصر المتصلة بالمكان التي ناقشها العلماء مسألة ما يقطع الصلاة، وهي مسألة أدّت لخلاف دار حول الموقف من المرأة. فقد روى أبو ذر بشأن ما يقطع الصلاة حديثا (مرّ بنا في هوامش الفصل الحادي عشر) يقول: «يقطع الصلاةَ الحمارُ والمرأةُ والكلبُ الأسودُ».[27] ولقد كان من الطبيعي أن يثير هذا الحديث ردة فعل نسوية، وهكذا نقرأ عن رد فعل عائشة في حديث يحكيه مسروق يقول إنه: «ذُكر عندها ما يقطع الصلاة فقالوا يقطعها الكلب والحمار والمرأة قالت لقد جعلتمونا كلابا لقد رأيت النبي ... يصلّي وإني لبينه وبين القبلة وأنا مضطجعة على السرير ... »[28] ولقد انحاز لهذا الموقف النسوي رجال منهم أبو جُحيفة الذي حكى عن موقف صلّى فيه محمد وقد رَكَز عَنَزَته: «يمرّ بين يديه الحمارُ والمرأةُ».[29]

ألا أنه من الطبيعي أن نتساءل عن مصدر حديث قطع المرأة للصلاة والذي لم يشكّ الكثيرون في صحته. إن هذا الحديث مفهوم ومبرّر في إطار مفهوم عام من مفاهيم الطقوس التعبدية في الإسلام وهو مفهوم الطهارة. فالإسلام عكس رؤية ثقافات الشرق الأدنى (والتي وجدت صداها في اليهودية والمسيحية وثقافة العرب) وهي ثقافات نظرت لحيض المرأة نظرة سلبية واعتبرت الحائض «نجسة» إلى أن «تَطْهُر» من حيضها. وتعبّر الآية 222 من سورة البقرة (2) عن هذا الموقف من الحيض قائلة: «ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يَطْهُرْن فإذا تَطَهَّرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين». ولقد ترتّبت على هذه النظرة التي يقترن فيها الحيض

---

(26) في حديث أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر نقرأ: «إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرُز وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب ولا تحينوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرنَي شيطان ... »، صحيح البخاري، ج 4، ص 568.

(27) صحيح مسلم، ج 1، ص 232.

(28) البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 274.

(29) المصدر السابق، ج 5، ص 33.

بالنجاسة نتائج طقسية عبّر عنها أوضح تعبير الحديث الذي يصفّ المرأة بأنها ناقصة عقل ودين: فالمرأة إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم (ويصبح هذا دليلا على نقص دينها).[30] وعلى ضوء هذه النظرة التي لا تستبعد شبهة نجاسة المرأة في أي لحظة نستطيع أن نفهم مثلا الحديث المنسوب لمحمد الذي يقول فيه: «إني لا أصافح النساء»،[31] ونستطيع أن نفهم سبب قبول البعض لصحة حديث قطع المرأة للصلاة. وفي واقع الأمر فإن هذه القرينة بين قطع الصلاة والحيض يصرّح بها حديث يقول فيه جابر بن زيد إن ابن عباس كان يقول إن ما يقطع الصلاة: «المرأة الحائض والكلب».[32]

وعندما ننظر للشعائر الإسلامية فإننا نجد أن الصلاة أصعبها. فرغم أن العلماء حرصوا على تخفيف فرضها باستبعاد صلاة الليل إلا أن ما تبقّى منها من صلوات خمسة مفروضة فرض قيودا واضحة على زمن من يؤديها. ومما يعكس ضغط الصلاة على زمن المسلمين حتى الأوائل منهم حديث مَرْثَد بن عبد الله الذي يقول فيه: «أتيت عُقْبَة بن عامر الجُهني فقلت ألا أعْجِبُكَ من أبي تميم يركع ركعتين قبل صلاة المغرب فقال عُقْبَة إنّا كنا نفعله على عهد رسول الله ... قلت فما يمنعك الآن قال الشُّغْلُ».[33] وإن كان المصليّ في صلاته الفردية يستطيع أن يقصِّر أو يطوِّل صلاته حسب ضغوط زمنه، إلا أن ذلك ربما لا يتسنى له في صلاة الجماعة. ويكشف لنا حديث يرويه جابر بن عبد الله توتّرا مبكرا من توترات صلاة الجماعة إذ نقرأ: «أن معاذ بن جبل ... كان يصلّي مع النبي ... ثم يأتي قومه فيصلّي بهم الصلاة فقرأ بهم البقرة قال فتجوَّز رجلٌ [أي انحاز فصلّى وحده] فصلّى صلاة خفيفة فبلغ ذلك معاذا فقال إنه منافق فبلغ ذلك الرجلَ فأتى النبي ... فقال يا رسول الله إنّا قوم نعمل بأيدينا ونسقي بنواضِحنا [البعير يُستقى عليه] وإن معاذا صلّى بنا البارحة فقرأ البقرة فتجوّزتُ فزعم أني منافق فقال النبي ... يا معاذ أفتّان أنت ثلاثا، اقرأ والشمس وضحاها وسبِّح اسم ربك الأعلى ونحوها.»[34]

---

(30) المصدر السابق، ج 1، ص 193.

(31) النسائي، سنن النسائي، ص 645.

(32) المصدر السابق، ص 125.

(33) البخاري، صحيح البخاري، ج 2، ص 508.

(34) المصدر السابق، ج 8، ص 354.

وكما نرى فإن هذا الحديث يقدّم لنا جانب انحياز محمد للتسهيل على المسلمين والتخفيف عليهم. وعلاوة على ذلك تقدّم لنا مادة الحديث جانبا آخر لمحمد وهو جانب دفع الصلاة من حالة سيولة لحالة تشكّل منضبط ومن لحظة تتميّز بشيء من الانفتاح للحظة مغلقة. وهاتان اللحظتان يحكي تاريخهما زيد بن أرقم عندما يقول: «إن كنا لنتكلم في الصلاة على عهد النبي ... يكلّم أحدنا صاحبه بحاجته حتى نزلت حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين فأُمرنا بالسكوت.»[35] ويؤكد حديث آخر نفس النقطة من خلال الفعل النبوي، إذ يحكي عبد الله بن مسعود قائلا: «كنا نسلّم على النبي ... وهو يصلّي فيرُدّ علينا فلما رجعنا من عند النجاشي سلّمنا عليه فلم يردّ علينا فقلنا يا رسول الله إنا كنا نسلّم عليك فترُدّ علينا قال إن في الصلاة شغلا ... »[36] وفي تقديرنا أن هذين الجانبين يعكسان واقع حال الشعائر الإسلامية، فمن ناحية كان محمد شخصا عمليا يميل للتخفيف في حدود ما يفرضه، ومن ناحية أخرى خضعت الشعائر لتطوّر تدريجي على يديه لتكتسب درجة أعلى من الانضباط والاتساق، وإن اكتملت هذه العملية بعد وفاته لتعطينا شعائر الإسلام كما نألفها اليوم.

(ج) أفعال الحياة اليومية

ولكن ماذا عن أفعال محمد العادية، أفعاله في حياته اليومية؟ هل هي أفعال تتعلق به كفرد بشري أم هل هي أفعال ترتبط بنبوته؟

مَرّت بنا في الفصل السابع الآية 7 من سورة الفرقان (25) التي تقول: «وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه مَلَكٌ فيكون معه نذيرا»، وقلنا إن حجة المشركين التي تعكسها هذه الآية حجة ذات أساس ديني، إذ أن المشركين يشاركون محمدا إيمانه بوجود الملائكة إلا أنهم يتحدّونه أن يريهم المَلَك الذي ينزل عليه. وما نود أن نضيفه هنا هو أن الآية تشير أيضا لأمر آخر هام لاحظه المشركون وعبّروا عنه وهو «عادية» أفعال محمد الذي يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وهي عادية تجعله شبيها بهم ولا تبرر بالتالي، حسب حجّتهم، دعواه

(35) المصدر السابق، ج 2، ص 217.

(36) المصدر السابق، ج 5، ص 129.

بمكانته الخاصة. وهكذا نرى أن ما يقوله المشركون هنا يستبطن في واقع الأمر تصورا محددا للنبوة يجعل أفعال النبي مرتبطة بنبوته ومعبّرة عنها تعبيرا تاما يضعه في مرتبة مختلفة عن باقي البشر.

وكما ذكرنا في الفصل السابع فإن القرآن رفض هذا التصوّر للنبوة وأكّد على بشرية محمد وعلى محدودية قواه كفرد بشري. ولقد لاحظت حجة المشركين عادية أفعال محمد وطالبت بأفعال غير عادية أو معجزة، وهي حجة لم يقبلها المؤمنون. إلا المؤمنين ورغم رفضهم لحجة المشركين شاركوهم في واقع الأمر في تصورهم أن أفعال الأنبياء يجب أن تختلف عن أفعال البشر العاديين. ورغم أن المؤمنين لم يطالبوا محمدا بإتيان معجزات إلا أنهم حاولوا التمييز بين أفعاله العادية التي تقتضيها بشريته وبين أفعاله النبوية التي تقتضيها نبوته. وهكذا فإن فعلا عاديا مثل فعل النوم أصبح في حالة محمد فعلا قابلا لاحتمال أن يكون فعلا نبويا، كما يدل على ذلك قول الصحابي عِمران بن حُصَين: «وكان النبي ... إذا نام لم نُوقِظْهُ حتى يكون هو يستيقظ لأنّا لا ندري ما يحدث له في نومه.»[37]

دعنا نأخذ ثلاثة أمثلة لأفعال عادية لمحمد وننظر لما عنته للمؤمنين.

يحكي أنس بن مالك عن خيّاط دعا محمدا لطعام صنعه ويقول: «فذهبتُ مع رسول الله ... إلى ذلك الطعام فَقَرّبَ إلى رسول الله ... خبزا ومَرَقا فيه دُبَّاء وقَديد فرأيت النبي ... يتتَّبع الدُّبَّاء من حوالي القَصْعَة قال فلم أزل أحبُّ الدَّبَّاء من يومئذ.»[38] وكما نرى فإن الحديث يحكي عن فعل لمحمد وعن رد فعل أنس وشعوره. وعندما يحكي أنس عن ذلك فإننا لا نتوقع أن تتغيّر مشاعر المؤمنين الذين لا يحبون الدباء وتتشكّل على ضوء ما يسمعونه. إن من المعقول أن نفترض ونحن نقرأ هذا الحديث أن المؤمنين قد نظروا لمثل هذا الفعل وأفعال أخرى شبيهة به كأفعال عادية ترتبط ببشرية محمد وترتبط بفرديته التي تجعله مختلفا عنهم من غير أن ينتقص ذلك من نبوته.

مثالنا الثاني لفعل يبدو عاديا إلا أنه أثار مشكلة. يحكي ابن عباس قائلا:

(37) المصدر السابق، ج 1، ص 212.

(38) المصدر السابق، ج 3، ص 131.

«أهدت أمّ حُفَيْد خالةُ ابن عباس إلى النبي ... أَقِطـا وسمنا وأَضُبّا [جمع ضبّ] فأكل النبي ... من الأَقِط والسمن وترك الضبّ تقذُّرا قال ابن عباس فأُكل على مائدة رسول الله ... ولو كان حراما ما أُكل على مائدة رسول الله ... »[39] نرى في هذا الحديث وضعا مختلفا عن الوضع في حديث أنس، فأنس يحدثنا عن شيء يحبه محمد وابن عباس يحدّثنا عن شيء يستقذره محمد وتعافه نفسه. ولقد قلنا في حالة حديث أنس أن المعقول هو أن نفترض أن المؤمنين لم يبالوا بالضرورة بما كان يحبّه محمد، ولكن هل ينطبق هذا على ما كان يكرهه؟ إن خبر الضبّ يثبت غير ذلك إذ أن ما وصفه ابن عباس باستقذار محمد لأكل الضبّ قد أوحى للبعض بتحريم أكله (كما يبدو من صياغة الحديث)، وهو ما رفضه ابن عباس رفضا واضحا. وهكذا وفي حالة هذا الحديث فإن مفهوم الفعل العادي قد التبس بمفهوم الفعل النبوي عند البعض وأصبح من الصعب التفريق بينهما. ونلاحظ أن اللبس نشأ نتيجة صمت محمد، إذ أنه لم يأكل الضبّ ولم يقل شيئا، فقرأ البعضُ في ذلك كراهة وقرأ البعضُ تحريما.

وفي مثالنا الثالث نقرأ عن فعل يبدو عاديا إلا أنه ارتبط في واقع الأمر بمسألة خلافية. يحكي حذيفة قائلا: «لقد أتى النبي ... سُباطة [موضع رمي الأوساخ] قوم فَبَالَ قائما.»[40] لا يعطينا هذا الحديث سوى الوصف البسيط والمجرد لفعل محمد، وهو وصف قد استند عليه من ذهبوا إلى جواز البول قائما عندما ثار الخلاف حول مسألة البول قائما أو قاعدا. وعند مقارنة هذا الحديث مع حديث الضبّ نجد أن اللبس نشأ في حديث الضبّ لأن الفعل النبوي افتقد بُعد اللغة، أما في هذا الحديث فإن افتقاد بُعد اللغة لا ينشأ عنه لبس، إذ أن الفعل في حدّ ذاته كافٍ لإقامة الدليل المطلوب.

وخلاصة القول إن العلماء وهم يضعون قواعد الإسلام وأحكامه كان لابد لهم من إدخال مادة الحديث التي تحكي عن أفعال محمد العادية في اعتبارهم وإخضاعها لمقاييس دقيقة للتمييز بين الفعل العادي الذي لا تترتب عليه أحكام والفعل النبوي الذي ينطوي على أحكام أو توجيهات.

---

(39) المصدر السابق، ج 3، ص 315.

(40) المصدر السابق، ج 3، ص 278.

المناقب النبوية

ومثلما حرصت المصادر على رسم صورة خَلْقية نموذجية لمحمد فقد حرصت أيضا على عكس صورة خُلْقية نموذجية له. ومثل هذا الحرص أمر طبيعي إذ أنه ينسجم مع نظرية النبوة التي تريد أن تضع الأنبياء في قمة الهرم الأخلاقي وأن تجعلهم المثل الأعلى الذي يقتدي به الناس.

ويعكس القرآن وعيا مبكرا بمغزى السلوك الأخلاقي في آيات سورة القلم التي تقول: «ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمة ربك بمجنون. وإن لك لأجرا غير ممنون. وإنك لعلى خُلُقٍ عظيم. فستبصر ويبصرون. بأييكم المفتون. إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (68:1–7). ونلاحظ هنا أن الإشارة لمحمد بأنه على خُلُقٍ عظيم ترد في سياق نفي الجنون عنه، الأمر الذي انتبه له الرازي في تفسيره للآية وقال: «اعلم أن هذا ... تعريف لمن رماه بالجنون بأن ذلك كذب وخطأ، وذلك لأن الأخلاق الحميدة والأفعال المرضية كانت ظاهرة منه، ومن كان موصوفا بتلك الأخلاق والأفعال لم يجز إضافة الجنون إليه لأن أخلاق المجانين سيئة، ولما كانت أخلاقه الحميدة كاملة لا جرم وصفها الله بأنها عظيمة ... »[41] وإن عكست الآيات السابقة مغزى السلوك الأخلاقي في واقع محمد المكي وهو في حالة استضعافه، فإن هناك آية أخرى تعكس هذا المغزى في واقعه المدني وسياق علاقة القوة التي نشأت في المدينة وهي آية سورة آل عمران التي تقول: «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» (3:159). ونلاحظ أن الوعي الأخلاقي الذي تعكسه هذه الآية وعي له بعده السياسي ولا ينفصل عن علاقة القوة التي تربط محمدا بأصحابه الذين يعاملهم بلين خشية انفضاضهم من حوله ولكنه يملك في نفس الوقت السلطة الأخلاقية التي تمنحه القدرة على العفو عنهم والاستغفار لهم ومشاورتهم من غير أن يكون مُلْزَما برأيهم.

ونقرأ في مادة الحديث عددا من الأحاديث التي تركّز على أخلاق محمد، وهي أحاديث تنقسم لأحاديث ذات سمة وصفية عامة وأحاديث ذات سمة وصفية خاصة تهتم بإبراز صفات أخلاقية معينة.

---

(41) الرازي، التفسير الكبير، ج 30، ص 80.

ومن أشهر أحاديث الوصف العام حديث عائشة الذي تقول فيه عندما يسألها قتادة عن خُلُق محمد: «إن خُلُقَ نبي الله ... كان القرآن.»[42] وهناك أيضا حديث أنس بن مالك، الذي يكتسب قيمة خاصة هي قيمة الشهادة لأنه خدم محمدا نحو تسع أو عشر سنين، ويقول: «كان رسول الله ... أحسن الناس خُلُقا.»[43]

أما أحاديث الوصف الخاص فتُبرز صفات معينة. ومن أحاديث هذا الطائفة حديث يقول فيه عبد الله بن عمر: «لم يكن النبي فاحشا ولا متفحشا وكان يقول إن من خِيارِكم أحسنكم أخلاقا.»[44] ونلاحظ أننا هنا بإزاء حديثين، حديث يحوي وصف ابن عمر لصفة أخلاقية خاصة من صفات محمد كشخص لا يصدر عنه قول فاحش، وحديث لمحمد داخل حديث ابن عمر ينتمي لدائرة الأقوال الأخلاقية العامة. ومن صفات محمد الخاصة التي ركّز عليها بعض المحدِّثين صفة الحياء، وهكذا يقول أبو سعيد الخُدْري: «كان النبيُّ ... أشدَّ حياء من العذراء في خِدْرها.»[45] ومن أهم الصفات التي اهتم المحدِّثون بإبرازها صفات الكرم والشجاعة والرحمة. وهكذا يقول ابن عباس عن كرم محمد: «كان رسولُ الله ... أجودَ الناس وكان أجودُ ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل ... »[46] وعن شجاعة محمد يحكي أنس عن موقف معين قائلا: «كان النبي ... أحسن الناس وأجود الناس وأشجع الناس ولقد فَزِع أهل المدينة ذات ليلة فانطلق الناس قِبَل الصوت فاستقبلهم النبي ... قد سبق الناسَ إلى الصوت ... »[47] وعن رحمة محمد يحكي أبو هريرة قائلا: «قَبَّلَ رسول الله ... الحسنَ بن علي وعنده الأقرع بن حابس التميمي جالسا فقال الأقرع إن لي عشرة من الولد ما قبّلت منهم أحدا فنظر إليه رسول الله ... ثم قال من لا يَرْحَمُ لا يُرْحَمُ»[48].

---

(42) مسلم، صحيح مسلم، ج 1، ص 336.

(43) المصدر السابق، ج 2، ص 1093.

(44) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 31.

(45) المصدر السابق، ج 5، ص 32.

(46) المصدر السابق، ج 1، ص 61—62.

(47) المصدر السابق، ج 8، ص 333.

(48) المصدر السابق، ج 8، ص 323.

لا نشكّ أن هذه الصور التي ترسمها هذه الأحاديث وغيرها لمناقب محمد وصفاته صورة واقعية وحقيقية. إلا أنها في نفس الوقت صورة جزئية تعكس واقعا أخلاقيا خاصا. وبما أن محمدا أسّس دينا ودولة ودخل في صراع مرير مع أعدائه فإن واقعه الأخلاقي كان أيضا واقعا عاما. ولعل أفضل تلخيص لواقع محمد الأخلاقي هو الجملة التي ترد في آية سورة الفتح التي تقول: «محمدٌ رسولُ الله والذين معه أشِدّاءُ على الكفار رحماءُ بينهم» (48:29)، وهي جملة كما نرى تتجاور فيها وتتعارض الأخلاقُ الخاصة («رحماء بينهم») والأخلاقُ العامة («أشِدّاء على الكفار»). ولقد أشرنا في الفصل العاشر أن الرؤية الأخلاقية للقرآن وبسببٍ من هذا التعارض لم تكن رؤية شاملة وإنما كانت رؤية تمييزية، وهو أمر نتج عنه ما يمكن أن نصفه بـ «ثنائية أخلاقية» في سلوك محمد (والنظرة الأخلاقية في الإسلام بشكل عام).

ولقد انتبه المحدثّون لهذه «الثنائية الأخلاقية» في سلوك محمد وكان لابد لهم من تبريرها، وهكذا نقرأ حديثا لعائشة تقول فيه: «ما ضرب رسول الله ... شيئا قط بيده، ولا امرأة، ولا خادما، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نِيل منه شيء قط، فينتقم من صاحبه، إلا أن يُنتهك شيْءٌ من محارم الله، فينتقم لله عزّ وجلّ.»(49) والنظرة التي يعبّر عنها هذا الحديث تنسجم انسجاما تاما مع منطق لنظرية النبوة يُلْحِق العنف النبوي بالإله، فالنبي لا يمارس العنف انتقاما لنفسه وإنما انتقاما للإله. وكما نرى فإن هذا المعنى ينسجم بدوره مع حديث عائشة الذي تقول فيه إن محمدا كان خُلُقه القرآن ـــ فخُلُق محمد لابد أن يعكس المطاوعة التامة لإرادة الإله ومشيئته ومقاييسه الأخلاقية.(50)

---

(49) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1098.

(50) في حديث أخرجه البخاري يحكي أبو هريرة قائلا: «بعثنا رسول الله ... في بَعْث وقال لنا إن لاقيتم فلانا وفلانا لرجلين من قريش سمّاهما فحرِّقوهما بالنار قال ثم أتيناه نودّعه حين أردنا الخروج فقال إني كنت أمرتكم أن تحرِّقوا فلانا وفلانا بالنار وإن النار لا يعذّب بها إلا الله فإن أخذتموهما فاقتلوهما.» (صحيح البخاري، ج 4، ص 460). نرى في هذا الحديث شيئين: نموذجا للانتقام من ناحية وحرصا على تحديد وسيلة الانتقام من ناحية أخرى. وحسب منطق عائشة فإن محمدا عندما أمر أصحابه بحرق الرجلين كان ينتقم لله، إلا أنه من الواضح من خبر الحديث (إن قبلنا بصحته) أن محمدا وهو ينتقم للإله لم ينتبه في البداية للوسيلة الملائمة للانتقام باعتبار أن الحرق

الخصوصية النبوية

لاحظنا في الأحاديث التي تتحدث عن صفات محمد الجسدية ومناقبه استخدامها المطّرد لصيغ منتهي التفضيل، وهكذا يصفه البَرَاء بأنه: «أحسن الناس وجها»، ويصفه أنس قائلا: « ... ولا مَسِسْتُ ديباجة ولا حريرة ألين من كف رسول الله ... ولا شَمَمْتُ مِسكة ولا عنبرة أطيب من رائحة رسول الله»، ويصفه أيضا قائلا بأنه كان: «أحسن الناس وأجود الناس وأشجع الناس».

ومثل هذا المنحى من التفكير متوقّع وطبيعي، وخاصة وأن نظرية النبوة تفترض أن النبي لابد أن يتسنّم قمة الهرم الأخلاقي كما ذكرنا. إلا أن ما تؤكده مادة الحديث لم يعنِ أن محمدا لم يواجه تحدّيا على المستوى الديني والأخلاقي. ولعل أكبر تحدٍّ كان محمد يحسّ بخطره وظلّه باستمرار كان التحدي الذي طرحه وجود ابن صيّاد، ذلك اليهودي الغامض الذي تحدّثنا عنه في الفصل الثامن، والذي احتار محمد على ما يبدو في أمره وتخوّف منه فلم يقتله. وإن مثّل ابن صياد تحدّي اليهودية على المستوى الروحي، فإن إبا عامر بن صيفي مثّل تحدّي الحنيفية. وكما مرّ بنا فإن أبا عامر دخل في مواجهة مع محمد واتهمه بتشويه الحنيفية. ويبدو أن محمدا واجه تحديا روحيا حتى في داخل دائرة المسلمين، وهكذا نقرأ حديثا لعائشة تقول فيه: «صنع النبي ... شيئا فَرَخَّص فيه فتَنَزَّه عنه قوم فبلغ ذلك النبيَّ ... فخطب فحمد الله ثم قال ما بالُ أقوام يتنزَّهون عن الشيء أصنعه فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدُّهم له خشية.»[51] ونرى محمدا في هذا الحديث يغضب لأن موقف أصحابه شكّل

وسيلة تعذيب يختصّ بها الإله. ويمكننا أن نقول على ضوء حديث عائشة الذي يجعل خُلُق محمد القرآن أن انتباه محمد هنا الذي جعله يغيّر رأيه يعكس هذه العلاقة الوثيقة بالقرآن. ويبدو أن عليّا، على قربه اللصيق من محمد، لم يسمع بهذا الحديث، وهكذا يروي عِكْرِمة: «أُتي علي ... بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابنَ عباس فقال لو كنت أنا لم أُحْرِقْهم لنهي رسول الله ... لا تعذّبوا بعذاب الله ولقتلتهم لقول رسول الله ... من بدّل دينه فاقتلوه.» البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 624.

(51) البخاري، صحيح البخاري، ج 8، ص 353. تدلّ المصادر على نشوء نزعة رهبنة وسط بعض أصحاب محمد، وهي نزعة يشير لها الطبري في معرض تفسيره للآية 90 من سورة المائدة (5) عندما يقول: «وهذا بيان من الله تعالى ذكره للذين حرّموا على أنفسهم النساءَ والنومَ واللحمَ من أصحاب النبي ... تشبُّها منهم بالقسيسين والرهبان ... » (تفسير الطبري، ج 5، ص 33). ورغم الهجوم على هذه النزعة ومحاولة استئصالها إلا أنها بقيت وازدهرت وسط المتصوفة.

تحدّيا واضحا لسلطته الروحية، وهي مكانة يحرص على توكيدها بصيغة منتهى التفضيل، فيقول إنه «أعلمهم بالله» و «أشدّهم له خشية.»

إلا أن هذه التحديات وتحديات أخرى شبيهة بها لم تشكّل في نهاية الأمر شاغلا كبيرا في عملية صناعة محمد. كان من الواضح أن التحدي الأكبر هو صورة محمد ومنزلته بإزاء باقي الأنبياء، وهو أمر لا ينفصل بدوره عن مكانة الإسلام نفسها بإزاء باقي الأديان.

أشرنا في الفصل السابع أن دعوة محمد نشأت كدعوة ذات أفق متواضع إذ رأى نفسه مبعوثا لينذر: «أم القرى ومن حَوْلَها» (92:6، الأنعام). وأشرنا في الفصل الثامن للتطور الذي حدث بعد الهجرة إذ طرح محمدٌ الإسلامَ كدين يقف على قدم المساواة مع اليهودية والمسيحية وأصبح واجب أهل هذين الدينين الدخول معه في «تحالف توحيدي» لمناهضة المشركين، إلا أن ذلك لم يتحقّق. وفي نهاية الأمر اجتمعت عوامل خيبة أمل محمد في أهل الكتاب وانتصاره العسكري على المشركين واليهود لتصهر الإسلام وتعيد صياغته ليصبح دينا مستقلا يؤكّد ليس فحسب على حقيقته وإنما أيضا على تفوقه وتجاوزه لكل الأديان. وهكذا قفز طموح الإسلام ليحتضن كل الأفق، فأصبح محمد خاتَم الأنبياء («ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتَم النبيين وكان الله بكل شيء عليما» (40:33، الأحزاب)) وأضحى الإسلام رسالة الله الأخيرة للبشرية («ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يُقْبَل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (85:3، آل عمران)).

وعلى ضوء الأثر المبكّر لليهودية على وعي محمد والتاريخ الصدامي والمرير لعلاقته مع يهود المدينة لم يكن من المستغرب أن تصبح علاقته بموسى هي العلاقة الأساسية والأكثر توترا في علاقته بأنبياء التراث اليهودي-المسيحي. وقمة التوتّر في العلاقة بين محمد وموسى تعكسها قصة سورة الكهف عن موسى والعبد الصالح (60:18—82) التي تعرضنا لها في الفصل الثامن. والمغزى الحقيقي لهذه القصة هو تأكيد سلطة الدين الجديد وتجاوزه لليهودية، وهو تجاوز ارتبط من ناحية بتأكيد الجذور الحنيفية للإسلام ورفع مقام إبراهيم فوق مقام موسى. ورتبة موسى التابعة التي تبرزها قصة سورة الكهف، تتأكد في مقام آخر فيما نسجه خيال الأخباريين عن صلاة محمد بموسى (وإبراهيم وعيسى ونفر من الأنبياء) في بيت

المقدس عند الحديث عن الإسراء.[52] ولقد مرّ بنا في الفصل الثامن في حديثنا عن المعراج الحديث الذي يحكي عن كيف أن موسى بكى عندما رأى محمدا وقال: «يا ربِّ، هذا الغلام الذي بُعث بعدي يَدْخُلُ الجنة من أمته أفضلُ مما يَدْخُلُ من أمتي.»[53] وفي رواية أخرى لما قاله نقرأ: «قال موسى: تزعم الناس أني أكرمُ الخلق على الله، فهذا أكرمُ على الله مني، ولو كان وحده لم أكن أُبالي، ولكن كلُّ نبي ومن تبعه من أمته.»[54] ونلمس غيرة موسى وقد استبدّت به عندما يرى محمدا وهو يتعدى السماء السابعة (مقام موسى) ويعلو في طريقه لسِدرة المنتهى إذ يقول: «ربِّ لم أظنَّ أن يُرْفَعَ عليَّ أحدٌ.»[55]

ونلاحظ أن الخيال الإسلامي وهو يصنع منزلة محمد يتحرك على مستويين: مستوى دنيوي ومستوى أُخْرَوي. فمعجزات محمد مثلا تتعلق بإثبات منزلته، إلا أن الخيال الذي أنتجها يربطها ربطا وثيقا بالعالم الدنيوي، وهكذا تقع المعجزة في هذا العالم وغالبا ما تكون حدثا يشهده الآخرون ويلمسونه. أما المستوى الأخروي فيتعلق بعالم ما بعد يوم القيامة، ومن نماذجه الحديث الذي يرويه أبو هريرة عن محمد ويقول فيه: «أنا سيّدُ ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشقّ عنه القبر، وأول شافِع وأول مشفَّع.»[56] فخيالُ هذا الحديث ينقلنا لواقع وأحداث عالم يوم القيامة ويؤكّد عبر واقع وأحداث هذا اليوم على المكانة الخاصة لمحمد في خطة الإله.

هل رأى الخيالُ الإسلامي محمدا باعتباره غاية الخلق؟ من الصعب أن نقول ذلك ولكن الشيء المؤكد أن الخيال الإسلامي رأى محمدا باعتباره «قمّة» الخلق، وهذا ما تكشف عنه عبارة مثل عبارة: «أنا سيّدُ ولد آدم يوم القيامة.» صحيح أن الأحاديث التي تتحدث عن «صَعْقة» الناس يوم القيامة لا تكشف فحسب عن المنافسة بين محمد وموسى وإنما أيضا عن شيء من التردد والغموض في الموقف الإسلامي،[57]

---

(52) ابن هشام، السيرة، ج 1، ص 397.

(53) البخاري، صحيح البخاري، ج 4، ص 550.

(54) الطبري، تفسير الطبري، ج 8، ص 13.

(55) البخاري، صحيح البخاري، ج 9، ص 825.

(56) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1080.

(57) مرّ بنا نموذج لحديث من أحاديث الصعقة في ص 258 أعلاه.

إلا أن هذا التردد والغموض سمة عارضة في المادة الإسلامية إذ أنها لا تني تؤكّد خصوصية محمد التي لا تعادلها أي خصوصية أخرى.

وأوضح ما يدلّ على هذه الخصوصية على مستوى الخيال الدنيوي مفهومُ ختم النبوة الذي عبّرت عنه آية سورة الأحزاب التي مرّت بنا أعلاه. وإن كانت حركة التاريخ حسب المفهوم الإسلامي حركة محورها النبوة فإن نبوة محمد تمثّل النقطة العليا لهذه الحركة. فالصرح الذي أقامته النبوات كان صرحا ناقصا لم يكتمل إلا بمجيء محمد كما تعبّر صورة يرسمها حديث لأبي هريرة يقول فيه محمد: «إن مَثَلي ومَثَلَ الأنبياء من قبلي كَمَثَل رجل بنى بيتا فأحْسَنَه وأجْمَلَه إلا موضع لَبِنَة من زاوية فجعل الناسُ يطوفون به ويعجبون ويقولون هلّا وُضعت هذه اللَّبِنَةُ قال فأنا اللَّبِنَةُ وأنا خاتِمُ النبيين.»[58] وكما أشرنا أعلاه فإن ختم النبوة كان إجراء طبيعيا تابع فيه الإسلامُ اليهوديةَ والمسيحيةَ، إذ أن النبوة نزعت دائما لطرح نفسها كسلطة لا يقتصر سلطانُها على زمانها الحاضر فحسب وإنما أيضا على ما سيستقبل من زمان إلى أن تجيء لحظةُ نهاية الزمان الدنيوي عندما تقوم الساعة.

ومن الطبيعي أن تمتد خصوصية محمد لأمته، وخاصة في معرض المنافسة مع اليهود والمسيحيين. وأفضل ما يلخّص هذه الخصوصية حديثٌ يحكي محمد فيه مَثَلا عن عُمّال عملوا سحابة يومهم وعمّا حدث عندما تلقّى كل فريق منهم أجره. وهكذا عَمِل اليهود إلى منتصف النهار ثم عجزوا فأُعطوا قِيراطا قِيراطا، وعَمِل النصارى إلى وقت العصر ثم عجزوا فأُعطوا قِيراطا قِيراطا، ثم عَمِل المسلمون إلى غروب الشمس فأُعطوا قِيراطين قِيراطين. وعندما يحتجّ اليهود والنصارى ويقولون إنهم كانوا أكثرَ عملا يقول لهم الله: «هل ظلمتكم من أجركم من شيء»، وعندما يردّون بالنفي يقول لهم: «فهو فضلي أوتيه من أشاء.»[59]

(58) البخاري، صحيح البخاري، ج 5، ص 26.

(59) المصدر السابق، ج 1، ص 291. يرد هذا المثل بصيغتين أخريين: صيغة يرويها عبد الله بن عمر وصيغة يرويها أبو موسى عبد الله بن قيس (نفس المصدر، ج 3، ص 191—192 و ص 193 على التوالي). وفي هاتين الصيغتين يختفي الله ويصبح المستأجر رجلا. من الواضح أن هذا الحديث مأخوذ من مَثَل قصة صاحب الكَرْمة والعمّال التي ترد في إنجيل متّى 20:1—16. وعندما نضع في اعتبارنا هذا التماثل من ناحية واختلاف الصيغ الإسلامية من ناحية أخرى فإن هذا يجعلنا نرجح أن هذا الحديث من وضع المتأخرين.

وعلى مستوى الخيال الأخروي فإن أقوى ما يؤكّد خصوصية محمد مفهومُ الشفاعة الذي أشار له قوله في حديث أبي هريرة أعلاه أنه: «أول شافِع وأول مشفَّع.» دعنا نوضّح ذلك عبر لحظة أخروية يمكن أن نصفها بأنها لحظة الشفاعة العليا ويصفها حديثٌ طويل يرويه أنس بن مالك. يحكي محمد عن كيف أن المؤمنين يجتمعون يوم القيامة ويقولون: «لو استشفعنا إلى ربنا»، ويذهبون إلى كل من آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، على التوالي، إلا أن كل نبي من هؤلاء الأنبياء يستحي ويعتذر. ويقول لهم عيسى: «ائتوا محمدا ... عبدا غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر.» وعندها يأتونه فيوافق وينطلق ويستأذن على الله فيؤذن له، وعندما يرى اللهَ يقع ساجدا ويُقال له: «ارفع رأسك وسلْ تُعْطَه وقُلْ يُسْمع واشفع تُشَفَّع.» ويرفع محمد رأسه ويشفع فيَحُدُّ الله له حدّا ويدخلهم الجنة، ويعود لله المرة الثانية والثالثة وينقذ المزيد، ثم يقول في الرابعة: «ما بقي في النار إلا من حبسه القرآنُ ووجب عليه الخلود.»[60] وهكذا تضع لحظةُ الشفاعة العليا هذه محمدا في قمة الخلق وتؤكّد سيادته على الأنبياء.[61]

والخيال الأخروي في الإسلام ليس بخيال مجرد، وإنما هو خيال صور مادية محسوسة. وهكذا فإن هذا الخيال يعبّر عن بعض مظاهر خصوصية محمد من خلال صور محسوسة نستطيع أن نتصورها. ومن أهم الصور المنسوبة للخيال النبوي صورة حوض محمد، وهو حوض يصفه قائلا: «حوضي مسيرة شهر ماؤه أبيضُ من اللبن وريحه أطيبُ من المسك وكِيزانه كنجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ أبدا.»[62] وإن كان هذا الحديث يصف حجم الحوض على ضوء مقياس زماني، فإن حديثين آخرين يستخدمان مقياسا مكانيا، وهكذا نقرأ: «أمامَكُم حوضٌ كما بين جَرْباء وأذْرُح»،[63] ونقرأ: «إن قَدْر حوضي كما بين أَيْلَة وصنعاء.»[64] وتتداخل صورة

---

(60) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 331.

(61) يخرج الترمذي عن أبي سعيد الخدري صياغة لحديث الشفاعة العليا تبدأ بإعلان محمد: «أنا سيّدُ ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواءُ الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدمَ فمن سواه إلا تحت لوائي ... » سنن الترمذي، ج 5، ص 213.

(62) البخاري، صحيح البخاري، ج 8، ص 504.

(63) المصدر السابق، ج 8، ص 504.

(64) المصدر السابق، ج 8، ص 504.

الحوض مع صورة الكوثر الذي يذكره القرآن قائلا: «إنّا أعطيناك الكوثر» (108:1، الكوثر). ويصف عبد الله بن عمر الكوثر قائلا إنه: «نهر في الجنة حافتاه الذهب، ومجراه على الدرّ والياقوت، وماؤه أشدّ بياضا من الثلج، وأشدّ حلاوة من العسل، وتربته أطيب من المسك.»[65] وحسب حديث لعائشة فإن الكوثر من الممكن أن يصبح جزءا من تجاربنا اليومية المحسوسة على المستوى السَّمْعي، وهكذا نقرأ: «من أحبّ أن يسمع خرير الكوثر، فليجعل أصبعيه في أذنيه.»[66]

وتكتسب خصوصية محمد أهم بُعْد لها من خلال مفهوم ما يمكن أن نصفه بالعهد الإسلامي أو العهد الأخير. دعنا نوضّح ما نعني بذلك. مرّت بنا في الفصل السابع آية سورة الأنفال التي تقول: «وماكان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون» (8:33) والتي جاءت في سياق تحدّي المشركين لمحمد بأن يُسْقِط عليهم ربُّه عذابَه الذي يتهددهم به. ومنطق هذه الآية منطق خصوصية بامتياز، إذ أن الآية تتجاهل فعل المشركين وما هدّدهم به القرآن آنفا لتركّز على وجود محمد بين أظهرهم. فالله يمهلهم ولا يُوْقِع عليهم العذابَ إكراما لمحمد. وكما قلنا في الفصل السابع فإن المشركين ربما قرأوا في هذ الآية تراجعا في الموقف القرآني الذي ما فتيء يحدّثهم عن إهلاك الأمم السابقة الذين لم ينقذهم وجود أنبيائهم بينهم من الهلاك. إلا أن القرآن يردّ عليهم بمنطق خصوصية تجعل اللحظة النبوية لمحمد مختلفة عن اللحظات النبوية لمن سبقوه.

وهذه الخصوصية التي تذكرها آية سورة الأنفال يمدّدها حديث يرويه أبو موسى عبد الله بن قيس ليرفعها لمستوى ما يمكن أن يوصف بخصوصية شاملة. يقول محمد في هذا الحديث: «إن الله عزّ وجلّ إذا أراد رحمة أُمَّة من عباده، قبض نبيها قبلها، فجعله لها فَرَطا [سابقا ومتقدّما] وسَلَفا بين يديها، وإذا أراد هَلَكة أُمَّة، عذَّبها، ونبيها حيّ، فأهلكها وهو ينظر، فأقرّ عينه بهَلَكَتِها حين كذَبوه وعصوا أمره.»[67] وحسب منطق هذا الحديث فإن موت محمد قبل أمته يصبح رحمة لها واستنقاذا من العذاب. وبذا فإن خصوصية محمد لا تتأكد وهو حيّ فحسب وإنما تتأكّد أيضا عندما يموت.

(65) الطبري، تفسير الطبري، ج 12، ص 716.

(66) المصدر السابق، ج 12، ص 717.

(67) مسلم، صحيح مسلم، ج 2، ص 1086.

إن آية سورة الأنفال التي تتحدث عن ضمانة معاصري محمد من العذاب لأنه يعيش بينهم تعكس خصوصية وقتية، إلا أن حديث أبي موسى يمدّد هذه الضمانة لأمة محمد حتى بعد وفاته مما يجعل الخصوصية شاملة كما وصفناها أعلاه. وهذه الضمانة التي تمتدّ لكل البشر باعتبارهم مخاطَبين برسالة محمد هي أساس ما سميناه بالعهد الإسلامي أو العهد الأخير. فإن كان لليهودية عهدها القديم وللمسيحية عهدها الجديد فإن الإسلام له أيضا عهده، وهو، حسب الرؤية الإسلامية، العهد الأخير مع البشرية بأن تُمْهَل ولا يمسّها إهلاكٌ ماحق إلى أن تقوم الساعة.

وأبلغ تعبير عن خصوصية محمد هو آية سورة الأحزاب التي تقول: «إن اللهَ وملائكتَهُ يُصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صَلّوا عليه وسلّموا تسليما» (56:33). وهذه الآية هي في واقع الأمر تخصيص لآية أخرى من آيات سورة الأحزاب تقول: «هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور وكان بالمؤمنين رحيما» (43:33). ولكن ما معنى أن يصلي الله وملائكته على محمد أو على المؤمنين؟

عندما ننظر للمادة التفسيرية فإننا نلمس حيرة المفسرين وتخبطهم واضحة. دعنا نأخذ كأمثلة ما يقوله يقوله الطبري والزمخشري والرازي.

يورد الطبري في صدر تفسيره للآية 56:33 تفسيرا لابن عباس يقول فيه إن معنى ذلك: «يباركون على النبي» ثم يضيف قائلا: «وقد يحتمل أن يقال إن معنى ذلك أن الله يرحم النبي، وتدعو له ملائكته ويستغفرون، وذلك أن الصلاة في كلام العرب من غير الله إنما هي دعاء.»[68] ونرى هنا منهجين للتفسير. فابن عباس يحاول البحث عن معنى للفظ الصلاة من الممكن أن يشترك فيه اللهُ والملائكةُ والمؤمنون ويشرح هذا المعنى بقوله «يباركون». إلا أن الطبري يلمس مشكلة في منهج ابن عباس لإدراكه أن المعنى العام لكلمة صلاة هو الدعاء وهذا لا يجوز في حق الله، ولذا فإنه يعمد لتبنّي إجراء يحمِّل اللفظ معنيين: معنى في حق الله ومعنى في حق الملائكة، وهكذا تصبح الصلاة في حق الله رحمته لنبيه وتصبح في حق الملائكة دعاءهم واستغفارهم له.

أما الزمخشري فيتبنّى منهجا أقرب لمنهج ابن عباس إذ يميل لمعنى واحد للفظ الصلاة يشترك فيه الله والملائكة، ويجده في معنى الرحمة الذي سبق أن اقترحه الطبري.

(68) الطبري، تفسير الطبري، ج 10، ص 329.

وبما أن العلاقة بين الصلاة والرحمة غير واضحة فإن الزمخشري يعمد لحجة في غاية الافتعال لتبرير هذا التفسير فيقول: «لما كان من شأن المصلّي أن ينعطف في ركوعه وسجوده استعير لمن ينعطف على غيره حنوّا عليه وترؤفا، كعائد المريض في انعطافه عليه، والمرأة في حنوها على ولدها، ثم كثر حتى استعمل في الرحمة والترؤف ومنه قولهم: صلى الله عليك، أي ترحّم عليك وترأف ... »[69] ولكن ماذا عن صلاة الملائكة؟ يقول الزمخشري إنهم: «جعلوا لكونهم مستجابي الدعوة كأنهم فاعلون الرحمة والرأفة.»[70]

أما الرازي فيحاول الجمع بين خيطَي الطبري والزمخشري. فهو من ناحية يتبنّى منهج الطبري لتحميل اللفظ المعنيين اللذين اقترحهما ويقول: «الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقيل بأن اللفظ المشترك يجوز استعماله في معنييه.»[71] ومن ناحية أخرى يقبل منهج الزمخشري الذي يختزل معنى الصلاة لمعنى واحد ويقول: «وكذلك الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ جائز ... وهو غير بعيد فإن أردت تقريبه بحيث يصير في غاية القرب نقول الرحمة والاستغفار يشتركان في العناية بحال المرحوم والمستغفر له والمراد هو القدر المشترك فتكون الدلالة تضمنية لكون العناية جزءا منهما ... »،[72] وهكذا فبينما يستخدم الزمخشري لفظ الرحمة للمعنى الضمني فإن الرازي يستخدم لفظ العناية، وهما كما نرى لفظان مترادفان.

يتضح لنا أن معنى صلاة الله على محمد وعلى المؤمنين ظل غامضا، وأن محاولة صرف المعنى ليصبح رحمة ورأفة وعناية لا تقدّم تفسيرا معقولا إذ أن هذه الألفاظ لا علاقة لها بالصلاة بمعناها كطقس أو بمعناها كدعاء. إلا أن الصورة التي تقدّمها الآيتان لم تأت من فراغ بل ارتكزت على تصوّر محدّد يرتبط بما وصفناه في الفصل السابق بمركزية محمد عندما قلنا إن واقع النبوة في الأديان التوحيدية يجعل النبيَّ هو المركز الفعلي والحقيقي لهذه الأديان، وإن مركز الإسلام ليس هو الله إلا بمعنى نظري أو رمزي وإنما هو محمد. ومركزية محمد هذه لا تنفصل عن خصوصيته،

---

(69) الزمخشري، الكشاف، ج 5، ص 77.

(70) المصدر السابق، ج 5، ص 77.

(71) الرازي، التفسير الكبير، ج 25، ص 216.

(72) المصدر السابق، ج 25، ص 216.

وهاتان السمتان تتمدّدان بدورهما للإسلام فيكتسب مركزيته وخصوصيته بإزاء باقي الأديان. إن هذا السياق المشبّع بالتقديس هو ما ولّد في تقديرنا صورة الإله الذي يصلي هو وملائكته على محمد وعلى المؤمنين.

وبينما أن الآية 43:33 عن صلاة الله وملائكته على المؤمنين لم تكن لها نتائج عملية فإن الآية 56:33 كانت لها نتائجها العملية التي طبعت علاقة المؤمنين بمحمد في حياته وبعد موته. يحكي حديثٌ لكعب بن عُجره أنه: «قيل يا رسول الله أما السلام عليك فقد عرفناه فكيف الصلاة عليك قال قولوا اللهم صلّ على محمد وعلى آل محمد كما صلّيت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد.»[73] وما لبثت صيغة الصلاة على محمد هذه أن أصبحت جزءا من طقس الصلاة. ثم ما لبثت الصلاة على محمد أن تحوّلت إلى طقس لفظي يرتبط بذكر اسمه، إذ يتوجّب على المؤمن أن يقول: «صلّى الله عليه وسلّم» كلما ذُكر محمدٌ. ولا شكّ أن أساس هذا الطقس اللفظي هو التوجيه الصريح في الآية 56:33: «يا أيها الذين آمنوا صَلّوا عليه وسلّموا تسليما.» وكان من الطبيعي أن تدعم مادة الحديث هذا التوجيه، وهكذا نقرأ حديثا يقول: «البخيل من ذُكرت عنده ثم لم يصلِّ عليّ.»[74]

نجح من أقاموا صرح الإسلام وساهموا في صناعة محمد نجاحا باهرا حَوَّلَ الإسلام من دين محلي لدين عالمي، ووضع محمدا في مركز حياة أعداد ضخمة من الناس في بقاع واسعة من العالم. وهو نجاح لا يوازيه في مجال صناعة الأديان إلا نجاح صناعة موسى وقوتاما (بوذا) وعيسى (المسيح).

وأمسى محمدٌ ذا حضور لا يوازيه حضور أي شخص آخر، فهو حاضر عند كل أذان، وحاضر عند كل صلاة، وحاضر كلما ذكر المؤمنون اسمه يصلّون عليه ويسلّمون تسليما في ملائهم الأدنى، ويذكرون دائما أن الله وملائكته يصلون عليه في ملائهم الأعلى، وتملأ جوانحهم وتحرّكهم تلك الصورة لمحمد وهو يحمل لواءه ويقود الأنبياء ومجموع البشرية وهو يقرع باب الجنة.

---

(73) البخاري، صحيح البخاري، ج 6، ص 489.

(74) ابن حنبل، المسند، ج 3، ص 258.

خاتمة

إن اعتبرنا ادعاء الإنسان الألوهية أكبر الادعاءات غلوا وشططا وخطورة، فإن ادعاء النبوة يأتي في واقع الأمر في المرتبة التالية لادعاء الألوهية. فالنبوة دعوى تقوم على ادعاء الاتصال بالإله. وعندما يدّعي إنسانٌ النبوةَ فإنه يدّعي في واقع الأمر أن صوته قد أصبح صوت الإله، وأن الإرادة التي يعبّر عنها هي إرادة الإله. والنبي بهذه الصفة ليس ظلّ الله في الأرض وإنما هو تجسيده في الأرض والجالس على عرشه، والممسك بصولجانه، والحاكم المتنفّذ باسمه (ومن يرث النبي ويلبس عباءته يصبح ظلّ الله في الأرض).

ورغم الادعاء الكبير والخطير للنبوة فقد وجدت في بيئة الشرق الأدني، ولأسباب تتصل بتاريخ هذه المنطقة، تربة خصبة، فألقت ببذورها لتنمو وتزدهر بل وتتحوّل لمؤسسة راسخة وأساس لليهودية والمسيحية وتراثهما الديني الغني. وهكذا وعندما ظهر محمد بنبوته كانت تقاليد النبوة قد رسخت وأصبحت مألوفة حتى لوثنيِي مكة، وكان من الممكن لمحمد أن يخاطبهم قائلا: «ما كنت بِدْعا من الرسل» (9:46، الأحقاف). ولقد رأينا أن المشركين لم يرفضوا نبوة محمد لأن فكرة النبوة في حدّ ذاتها غريبة عليهم ولا يستطيعون فهمها وإنما رفضوها لأنهم لم يقتنعوا بادعائه، خاصة وأنه عجز عن الإتيان بالمعجزات التي طالبوه بها.

وتاريخ النبوة يحكي عن نبوات ناجحة ونبوات فاشلة. وغالبا ما يرتبط النجاح والإخفاق بالظروف المواتية أو غير المواتية وحسن الطالع أو سوئه. ولقد كادت نبوة محمد أن تلحق بالنبوات الفاشلة إذ أن المكيين نجحوا في محاصرتها وسدّ الأبواب في

وجهها. ولو كانت الظروف أجبرت محمدا على البقاء في مكة باقي حياته فإن نبوته كانت في الغالب ستموت بموته، وأن أتباعه على الأرجح كانت ستمتّصهم الحنيفية أو اليهودية أو المسيحية. إلا أن محمدا كان محظوظا، إذ أن الظروف تغيّرت واندفعت في مجرى مختلف أتاح لنبوته النجاح في الجزيرة العربية، وتواصَلَ هذا النجاح لتصبح نبوته نبوة عالمية تنافس المسيحية.

وعندما نحلّل نجاح محمد يمكننا أن نقسّمه لنجاحين: نجاح أصغر ونجاح أكبر. ونعني بالنجاح الأصغر نجاحه الأولي والمتواضع وهو بمكة في أن يجمع حوله عصبة من الرجال والنساء الذين آمنوا بنبوته. وكما قلنا فإن النبوة ادعاء كبير ونجاح من يدعيها في إقناع آخرين بنبوته مهما كان عددهم قليلا هو في حد ذاته إنجاز لا يستهان به. ولقد وُلدت هذه العصبة الصغيرة من المؤمنين الأوائل من رحم الادعاء النبوي، إلا أنها لعبت في نفس الوقت دورا هاما في تعزيز محمد وملئه بالثقة في نبوته. لاشك أن محمدا، مثله مثل كل إنسان، كان يمرّ بلحظات انقباض وانبساط ولحظات شك في نبوته ومستقبلها، ولاشك أنه كان يحتاج للدعم المعنوي والتثبيت من دائرة من أحاطوا به. ومن الطبيعي أن نتصوّر في هذه الحالة لجماعة قليلة مستضعفة تثبيتا متبادلا، فمحمد يثبّت عصبة المؤمنين بنموذجه في التمسّك بنبوته وبتقديمه للقرآن وعصبة المؤمنين يثبّتونه بإيمانهم به وتضحيتهم وإخلاصهم لدعوته. أما النجاح الأكبر فنعني به خروج الدعوة من مرحلة الدائرة الصغيرة لجماعة مستضعَفة لمرحلة الدائرة الكبيرة لمجتمع كبير ومؤثّر ومهيمن. وهذا النجاح الأكبر هو ما تحقّق لمحمد في النهاية.

ولكن ما الذي مكّن محمدا من الانتقال من مرحلة النجاح الأصغر لمرحلة النجاح الأكبر؟ كما رأينا فإن التطور الكبير والحاسم الذي طرأ على دعوة محمد عقب هجرته ليثرب هو تحوّلها من دعوة سلمية قائمة على الإسماح لدعوة عنيفة قائمة على القهر. ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أن هذا التحوّل لم يكن تحوّلا يتعلق بطبيعة الدعوة وإنما كان تحولا تعلّق بأسلوبها ووسيلة انتشارها. فبذرة العنف التي أطلقت قهر محمد لأعدائه كانت موجودة منذ مرحلته المكية، إذ أن صورته للإله هي صورة إله التوراة ذي الثنائية الأخلاقية، الإله الذي يرعى المؤمنين ويرحمهم وينتقم من غير المؤمنين ويعذّبهم. وهكذا وعندما أُتيح لمحمد الظرف المواتي لقهر أعدائه

فإنه نزّل مفهومه للإله المنتقم المعذِّب من منطقة العالم الآخر لأرض واقعه التاريخي مستعجلا عذاب غير المؤمنين ولسان مقاله يعلن: «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين» (14:9، التوبة).

وهكذا فإن التطوّر الكبير والحاسم الذي طرأ على الإسلام بعد الهجرة وتحوّله من الإسماح للسيف لم يكن نتيجة تغيّر على مستوى صورة الإله وإنما كان نتيجة تغيّر على مستوى مؤسسة النبوة، فالإله ظلّ عنيفا كما هو إلا أن النبوة هي التي تحوّلت من الإسماح للسيف، بدءا من موقف رفع السيف بحافز ردّ الظلم والتعويض عن الضرر الذي لحق بالمهاجرين وانتهاءا باستباحة دماء المشركين وإعمال السيف فيهم أينما وجدوا لمجرد أنهم مشركون.

ولكن ما الذي دفع محمدا لهذا الانقلاب الكبير على الإسماح وانتهاج نهج فرض الإسلام بالسيف؟ ما الذي أحدث التحوّل من مستوى: «وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين. إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين» (28:55–56، القصص) لمستوى: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد» (والتي عُرفت بآية السيف)؟ هل هو رد فعل القرشيين واضطهادهم لمحمد وأتباعه؟

إن ردّ فعل القرشيين كان ردّ فعل طبيعي إذ أنهم كانوا يدافعون عن ميراثهم الديني ومصالحهم، وهو رد الفعل الذي واجهه محمد وهو في مكة بالموقف المتسامح الذي عكسته آيتا سورة القصص أعلاه. وإذا استثنينا معاملة بعض القرشيين لبعض المستضعفين من المسلمين والمحاولة السلمية الفاشلة لمقاطعة بني هاشم، فإن مجمل تاريخ المواجهة بين القرشيين والمسلمين في مكة يعكس اعتدال قريش وتسامحها واحترامها لمؤسسة الجوار. واعتدال قريش هذا كان له أيضا بعده السياسي إذ أن قريشا كانت تحسب حساب مكانتها وسمعتها بين العرب. وفي واقع الأمر فإن تاريخ المواجهة بين قريش والمسلمين لا يختلف عن تاريخ المواجهة بين الوثنية والتوحيد في باقي الشرق الأدنى، حيث كانت الوثنية في الغالب أكثر تسامحا من التوحيد.

إن ما يفسّر الانقلاب الكبير في نهج محمد هو ما أشرنا له من تحوّل نبوة محمد من

نبوة ذات نموذج إبراهيمي حنيفي لنبوة ذات نموذج موسوي، من نبوة ذات همّ أخلاقي وطقسي وخلاصي بالدرجة الأولى لنبوة ذات همّ سياسي وتشريعي بالدرجة الأولى. ولكن ماذا عن النموذج العيسوي الذي اختلف عن النموذج الموسوي في أن همّه كان بالدرجة الأولى همّا أخلاقيا وخلاصيا؟ إن النموذج العيسوي لم يأت لمحمد كنموذج إنجيلي بحت وإنما أتاه عبر التجربة التاريخية للكنيسة التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالدولة. ولقد رأينا في علاقة محمد بالدينين الكتابيين أن علاقته باليهودية كانت أقرب وأقوى بحكم الحضور اليهودي في يثرب. ورغم شعور محمد بالمرارة إزاء اليهود وعنفه تجاههم ورغم إعلائه لشأن إبراهيم على حساب موسى وتأكيده لتجاوز الإسلام لليهودية، إلا أن اليهودية ظلت في واقع الأمر نموذجه الأعلى، الأمر الذي انتهى به إلى ربط الدين بالدولة وإخضاع الدولة لمصالح الدين والدين لمصالح الدولة والحرص على أن تكون كل مظاهر الحياة خاضعة للتشريع الديني.

لقد عَنَت الهجرةُ تحولا نوعيا في سلطة محمد. ففي مكة كانت سلطته سلطة نبوية بحتة، أما في المدينة فقد أصبح صاحب سلطة مزدوجة: سلطته كنبي وسلطته كسياسي ورأس دولة وليدة. والفرق الآخر الهام أن سلطة محمد في مكة، وعلى محدوديتها، استندت على الطوعية إذ أن من قبلوا بسلطته قبلوها طوعا وبحرّ إرادتهم. أما في المدينة فإن سلطته كانت أعظم، إلا أنها افتقدت عنصر الطوعية إذ داخلها القهر. ولقد رأينا كيف أن قهر دولة المدينة وَلّد واقعا نفاقيا عاما لم يكن ضحيته المنافقون فحسب وإنما المسلمون أيضا.

وكما قلنا فقد جمع محمدٌ السلطتين الدينية والزمنية في يده وأصبح مصدر التشريع وكل السلطات. ورغم أن نظامه دمج الدين والدولة إلا أن عنصر الدولة لم ينعكس في لقب منفصل يضاف للقبه الديني كنبي أو رسول. إلا أن سلطته الجديدة في المدينة عَنَت على المستوى العملي أن معاملته اختلفت عن معاملته في مكة. وهكذا نشأت تقاليد معينة في التعامل معه، مثل تقاليد الكلام في حضرته («يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون» (2:49، الحجرات))، وتقاليد مخاطبته. ورغم حرص المصادر الإسلامية على نفي صفة المُلْك عن سلطة محمد، إلا أن سلطته كانت عمليا سلطة مُلْك. فمحمد لم يمتلك فحسب سلطة الترغيب عبر المصادر

التي كانت تحت تصرفه، وإنما امتلك أيضا سلطة الترهيب التي أصبحت سلطة على الحياة وهبا وسلبا (كما رأينا مثلا في حالة عبد الله بن أبي السرح الذي تعلّق خيط حياته بكلمة من محمد وعثمان مكبّ عليه يستعطفه ويقبّل رأسه).

وإن اقتصرت مشاغل محمد في فترته المكية على مشاغل النبوة، فإن مشاغله في فترته المدنية باتت أكثر ثقلا، إذ تداخلت فيها مشاغل النبوة بمشاغل الدولة. وعندما ننظر لهذه المشاغل على ضوء مادة السيرة فيمكننا القول إن مشاغل الدولة طغت في واقع الأمر على مشاغل النبوة، وهو أمر طبيعي في حالة دولة وليدة تنشأ في سياق مواجهة عسكرية. ولقد استمر ضغط الدولة ومشاغلها إلى آخر أيام محمد. ولقد مرّ بنا حديث ابن عباس عن لحظات محمد الأخيرة، وكيف أنه طلب كتابا وكيف أن من اجتمعوا عنده لم يصدع كلهم لأمره واختصموا فيما بينهم وارتفع هرجهم، مما اضطر محمدا أن يطلب منهم أن يقوموا. ورغم أننا لا نعرف ما كان يدور في ذهن محمد، إلا أن افتراض من افترضوا أن الأمر تعلّق بخلافته (سواء أراد أن يوصي بالخلافة لشخص معين أم أراد أن يترك موجهات عامة) افتراض معقول. ولقد مرّ بنا خبر توجيه محمد وهو في وجعه الأخير لأسامة بن زيد وأمْره بالتجهّز للخروج لغزو الروم، ولقد كان ذلك آخر توجيه لمحمد. واذا فمن المعقول أن نفترض أن محمدا كان منشغلا كل الانشغال وهو في أيامه الأخيرة بأمور الدوله وبأمر خلافته وما سيحدث بعده، وخاصة أن احتمال انفراط عقد أصحابه كان أمرا واردا ومحتملا كما عبّرت آية سورة آل عمران التي تقول: «وما محمدٌ إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يَضُرَّ الله شيئا وسيجزي اللهُ الشاكرين» (144:3).

وعندما ننظر للتراث الذي تركه محمد والذي جمعه المسلمون في القرآن والحديث فإننا نلاحظ أن غالب القرآن ينتمي للفترة المكية وأن غالب الحديث ينتمي للفترة المدنية. وإذا اعتبرنا أن القرآن هو ما يعبّر عن قمة إبداع نبوة محمد فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما الذي جعل مادة القرآن تتراجع في الفترة المدنية لتطغى مادة الحديث؟ يرتبط هذا في تقديرنا باعتبار ما حدث لطاقة محمد الإبداعية من ناحية وباعتبار مشاغله وضغوطه الاستثنائية في فترته المدنية من ناحية أخرى.

إذا نظرنا لاعتبار الطاقة الإبداعية فإننا نلاحظ أن هذه الطاقة، مثلها مثل باقي

طاقات الإنسان، تصعد حثيثا لنقطة قمة إلا أنها لا تثبت في تلك القمة ثباتا نهائيا إذ أن مثل هذا الثبات ليس من طبائع الأشياء. إن ما تقتضيه طبائع الأشياء هو أن تضعف الطاقة الإبداعية وتنحدر مثل انحدار باقي قوى الإنسان. وفي حالة محمد فإن الفترة المكية، وهي الفترة التي امتدّت على مدى نحو ثلاث عشرة سنة من نحو عمر الأربعين إلى بداية الخمسينات، كانت هي الفترة التي بلغ فيها قمة نضجه العقلي والعاطفي وكانت هي الفترة التي شهدت صعود طاقة الإبداع النبوي لذروتها. أما الفترة المدنية وهي الفترة التي امتدّ فيها العمر بمحمد نحو عشر سنين من بداية الخمسينات إلى وفاته في بداية الستينات فقد كانت فترة هبوط طاقة الإبداع النبوي كما عبّر عن نفسه من خلال الكلمة القرآنية.

ولقد انضاف في الفترة المدنية لاعتبار تقدّم العمر وهبوط الطاقات الذي لازمه اعتبار طغيان مشاغل الدولة على مشاغل النبوة الذي أشرنا له. وإن انحسر القرآن في الفترة المدنية مقارنة بالفترة المكية فإن المسلمين قد وجدوا تعويضا كبيرا في مادة الحديث، إذ أن الفترة المدنية كانت فترة حافلة بالأحداث والتطورات والتشريعات المتصلة بصياغة مجتمع المسلمين وتقاليدهم الجديدة التي تؤسس مجتمعهم من ناحية وتميّزه عن مجتمع أهل الكتاب من ناحية أخرى. دعنا ننظر الآن للقرآن والحديث من زاوية أخرى تتعلق بطبيعة نبوة محمد.

لاحظنا في حالة الكثير من الآيات ارتباطها بأسباب ظرفية، وهذه مسألة تشير لسمة هامة من سمات القرآن وهي السمة الاتفاقية الظرفية للكثير من آياته، وينطبق نفس الأمر في واقع الأمر على الكثير من مادة الحديث. لا شك أن محمدا انطلق من نواة تحوي أفكارا محدّدة وأساسية بشأن تصوّره للإله وعناصر رسالته، إلا أن ما قاله لم يخضع لأسلوب منهجي بمعنى أنه لم يقدّم كتابا يحوي تصوراته بتفصيل ويحوي كل القواعد والقوانين. وهكذا وبدلا من أن تجيء التصورات والقواعد والقوانين دفعة واحدة في كتاب يقرأه الناس مثلما طالبه المشركون فإنها جاءت مجزّاءة ومفرّقة وفي الكثير من الحالات كرد فعل أنتجته الظروف. وهكذا عندما نقرأ مثلا في سورة البقرة: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون» (219:2)، فإن سياق الآية يتّضح لنا في الحال، إذ أن محمدا يُسأل عن

قضايا معينة (وهي الخمر والميسر والإنفاق أو الصدقة) وتأتي الإجابة القرآنية. وعلى أهمية هذه القضايا فإن القرآن لا يبادر بعلاجها وتوضيح أحكامها ولا تصبح في واقع الأمر قضايا قرآنية إلا بعد أن يُسأل محمدٌ عنها. وهكذا يمكننا أن نصف هذه الآية بأنها آية اتفاقية ظرفية.

وصيغة «يسألونك» التي مرّت بنا في الآية أعلاه من الصيغ التي ترد في مواضع عديدة من القرآن وتعكس الاتفاق الظرفي عكسا أصيلا. ولاشك أن هذه الصيغة كانت صيغة مفيدة وعملية للمؤمنين إذ أن نتيجتها كانت في الغالب تحديدا أو حكما قرآنيا يحسم مشكلة من مشاكلهم. إلا أن ذلك لم يتحقق في كل الحالات، إذ نشأت أيضا حالات كان القرآن يُضرب فيها عن الإجابة على السؤال. ولقد مرّت بنا آية تعطي نموذجا لذلك وهي آية سورة الإسراء التي نقرأ فيها: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (85:17). ولاشك أن مثل هذا السؤال سؤال مشروع إذ أن القرآن يحدّثهم عن الروح، ومن الطبيعي أن يتساءلوا عما يقصده بهذا اللفظ. إلا أن القرآن، كما نرى، ينقل المسألة من منطقة التحديد القرآني أو العلم القرآني (أي العلم المتاح لمتلقي القرآن) لمنطقة العلم الإلهي الذي يغطيه الإله ولا يكشف عنه. وهكذا فإن القضية التي يثيرها السؤال، على أهميتها، تصبح من القضايا المسكوت عنها والتي يجب ألا تدخل منطقة التساؤل الإنساني.

وظرفية النبوة قد ولّدت ظاهرة أخرى في القرآن والحديث هي ظاهرة النسخ. فآية سورة البقرة أعلاه تقول عن الخمر والميسر: «فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما»، وكما نرى فهذا حكم يسمح باقتراف الفعلين رغم أن الموازنة بينهما ترجّح إثمهما على نفعهما. إلا أن القرآن لا يلبث أن يقول: «يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون» (90:5، المائدة). وكما نرى فإن الآية هنا لا تُعمل منطق الحكم النسبي وإنما منطق الحكم المطلق، إذ لا تقيم موازنة بين إثم الخمر والميسر ونفعهما وإنما تدينهما إدانة مطلقة وتلحقهما إلحاقا تاما بالشيطان وتأمر المؤمنين باجتنابهما. وهكذا يقع النسخ أو إلغاء الحكم في حق آية سورة البقرة لتصبح منسوخة وتضحي آية سورة المائدة آية مُحْكَمَة وناسخة.

ولعله من المناسب أن نضيف في هذه الحالة أن فعل النسخ كفعل تغيير وإلغاء

يتداخل مع تغيير وإلغاء آخر، وهو تغيير وإلغاء تصوّر معين للمؤمن واستبداله بتصوّر مختلف. فآية البقرة تخاطب مؤمنا مختلفا عن المؤمن الذي تخاطبه آية المائدة. فآية البقرة تخبر المؤمن عن إثم الخمر والميسر ونفعهما ولكنها تخبره في نفس الوقت أن إثمهما أكبر من نفعهما. وبذا فإن الآية تخيّر المؤمن وتضع الأمر في يده وتحمل ضمنيا معنى الثقة به وبأنه سيختار الخيار الأصحّ لأن مثل هذا الخيار أكثر انسجاما مع حالة الإيمان. أما آية سورة المائدة فهي تخاطب مؤمنا سُلب حق هذا الخيار وتقدّم له صورة عن وضع الأشياء أقلّ تعقيدا من الصورة التي تقدّمها آية البقرة. وبذا يمكننا القول إن آية المائدة لا تتضمن معنى الثقة بالمؤمن وبقدرته على الوصول للخيار الصحيح وإنما تتضمن معنى الوصاية عليه وبالتالي توجّهه توجيها واضحا في اتجاه تحريم قاطع.

وما قلناه يعكس الأقطاب المختلفة التي ظلت تشدّ نبوة محمد، فهناك قطب الإضراب وتعليق المعرفة وعدم وضع أحكام محددة، وهناك قطب التخيير وترك الأمور لخيار المؤمنين وحكمتهم وسدادهم الإيماني، وهناك قطب الحكم الوضعي الواضح والقاطع. وعندما نتأمل هذه الأقطاب المختلفة فإننا نجد أنها تعكس استجابات طبيعية ومتوقعة في ظل الواقع المعقّد والمتغيّر الذي نشأت فيه نبوة محمد منذ بدايتها كنبوة اتفاقية ظرفية.

ولكن كيف يصبح كلام الله اتفاقيا ويخضع للظروف؟ ألا يجعله ذلك كلاما عَرَضيا وطارئا؟ كان لابد لمحمد من مواجهة هذه المشكلة بما يحفظ لنبوته صدقيتها وتماسكها. ولقد أجاب القرآن على ذلك إجابتين. فمن ناحية واجه القرآن المشكلة في معرض رده على المشركين قائلا: «وقال الذين كفروا لولا نُزِّلَ عليه القرآن جملة واحدة كذلك لِنُثَبِّتَ به فؤادك ورتّلناه ترتيلا» (32:25، الفرقان). ومن ناحية أخرى قال القرآن واصفا نفسه: «بل هو قرآن مجيد. في لوحٍ محفوظٍ» (85:20–21، البروج).

وعندما نحلّل منطق المشركين وهم يواجهون محمدا فسنرى أن منطقهم يفترض صورة معينة للقرآن ككتاب موجود (في مكان ما) بكليته ويجب أن يتلقاه محمد ويعرضه عليهم بهذه الكلية وبجملته. ومنطق المشركين هذا يتّفق معه القرآن ضمنيا فيما تقرره سورة البروج عندما تصف القرآن بأنه في لوح محفوظ. ولاشك أن منطق المشركين أتى من معرفتهم للتراث اليهودي الذي يقول إن موسى تلقّى

التوراة في ألواح دفعة واحدة، وهي معرفة يعكسها القرآن نفسه عندما يحكي لهم: «قال يا موسى إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين. وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأْمُرْ قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين» (7:144—145، الأعراف). وهكذا فإن القرآن يجيب المشركين بوصف نفسه وصفا ماديا محسوسا باعتباره في لوح محفوظ، وهو وصف يجعل صورته صورة مطابقة لصورة التوراة المحفوظة في ألواح. أما آية الفرقان فتقدّم إجابة مختلفة تتعلق بنمط التلقّي النبوي. ورغم أن القرآن يتّفق مع الصورة (غير التاريخية) التي ترسمها اليهودية لموسى وهو يتلقّى التوراة دفعة واحدة، إلا أنه من الواضح أن مثل هذا التلقّي مستحيل، وأن الممكن حسب الطاقة البشرية هو التلقّي المتفرّق. والحجة التي يقدّمها القرآن لهذا النمط من التلقّي حجة ذاتية تلخّصها جملة: « لِنُثَبِّتَ به فؤادك»، وهي حجة ما كان من الممكن أن تقنع المشركين لأنها تتعلّق بحال محمد ولا تخاطبهم. وهكذا وحتى وإن قبل المشركون حجة استحالة أن يتلقّى الإنسان كتابا كاملا دفعة واحدة، وهو أمر لا نشكّ أنهم كانوا يدركونه ولم يغب عن فطنتهم، فإنهم ما كان من الممكن أن يقبلوا حجة آية الفرقان إذ أن محمدا يخبرهم بأنه نبي كموسى وأن القرآن الذي يتلوه عليهم ليس بكلامه هو وإنما هو كلام الله.

ولقد كان محمد ممتلئا بشعور عميق بصدق نبوته التي رآها كحلقة كبرى في سياق الملحمة الخلاصية الكبرى وسلسلة نبواتها ورسالاتها التي تواصلت لتبلغ ذروتها في نبوته ورسالته. ولقد قلنا إن بلوغ محمد لمرحلة الاقتناع العميق هذه بتميّز نبوته ورسالته وبخصوصيته التي تجعله خاتم الأنبياء وتجعل الإسلام الدين الأخير قد نمى تدريجيا. ولقد أشرنا أن نجاح محمد في قهر أعدائه وإقامة دولته قد لعب دوره الحاسم في تكريس شعوره بتميّز مكانته وخصوصيته في خطة الإله. وشعور محمد بهذا التميّز لم يتعلق بالماضي فقط وإنما بالمستقبل أيضا. لقد رأى محمد نفسه وكأنه محور التاريخ، فكأن كل حركة التاريخ كانت منذ بدايتها صعودا للحظة انبثاق نبوته، وكأن كل حركة التاريخ بعده وحتى نهاية التاريخ هي دوران في فلكه، وكأن اللحظة الكبرى للحساب عندما تأتي هي لحظة هو مركزها الدرامي وحامل عبئها الأكبر نيابة عن كل البشر.

وكما قلنا فإن نبوة محمد تركت ميراثين: ميراث الدولة وميراث الدين. وكان أمر ميراث الدولة شبيها بميراث كل الدول التي تتّسع بوسائل قهر الدولة المألوفة وتبلغ قمة قوتها ثم لا تلبث تضعف وتتفكّك وتتحلّل وتتلاشى. أما ميراث الدين فقد اتّسع باتساع دولة الإسلام واستفاد من قوتها وأثرها، إلا أنه استقلّ عن الدولة في نفس الوقت وبقي مزدهرا ومؤثّرا حتى بعد تحلّل الدولة وغيابها. ومثلما أن الدولة الإسلامية تحوّلت من دولة محدودة لإمبراطورية بفضل رجال دولة مقتدرين فإن الإسلام تحوّل أيضا من دين محدود لدين عالمي أكثر تعقيدا وعمقا واتساعا بفضل طبقة مقتدرة من العلماء ساهمت، كما أشرنا، مساهمة فاعلة في صناعته. ولقد استندت صناعة الإسلام هذه بدورها على صناعة محمد، إذ أن محمدا، كما أشرنا، هو المركز الحقيقي للإسلام ـــ فمحمد هو الذي يُعرِّف الإسلام وتجربة محمد هي التي تشكّل العمود الفقري للإسلام .

ولقد رأينا كيف أعاد المسلمون استخدام الأساليب الأساسية لصناعة النبوة التي ورثوها عن اليهودية والمسيحية. وكما أن الأسلوب الأساسي لصناعة النبوة عند أهل الكتاب كان نسب المعجزات بكل أنواعها لأنبيائهم، فإن المسلمين فعلوا نفس الشيء ونسبوا لمحمد من المعجزات ما شاءوا أن ينسبوه. ورغم أن الدليل القرآني يثبت بجلاء أن محمدا لم يصنع معجزات يذهل بها المشركين وأن ردّه عليهم عندما طالبوه بالمعجزات كان تأكيده لمحدودية قواه البشرية («قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (93:17، الإسراء))، إلا أن المسلمين أحسوا بعد موته أن صناعته تتطلب أول ما تتطلب نسب المعجزات له. ورغم أن البعض حاولوا مقاومة النزعة الإعجازية وذهبوا إلى أن معجزة نبوة محمد هي القرآن فحسب، إلا أن ذلك لم يؤثّر على قوة النزعة الإعجازية وسيادتها وهي نزعة ما لبثت أن استوعبت الحديث عن إعجاز القرآن ذاته وأضافته لجسم معجزاتها.

إلا أن ما يجب أن ننتبه له بهذا الصدد هو أن المعجزات أمر يتعلق بصناعة النبوة وليس بواقعها، المعجزات نتاج إسقاط بَعْدي وليست أفعالا يراها ويلمسها معاصرو النبي. إن ما نستطيع أن نجزمه أن محمدا لم يأت بمعجزات، كما هو واضح من نص آية سورة الإسراء، إلا أن المعجزات أتت بعده لأن المسلمين احتاجوا لصناعتها. إن المؤمنين ممن عاصروا محمدا لم يروا معجزات ولم يطالبوه بها (ولسان حالهم يباعد

بينهم وبين ذلك الوضع الذي تصفه آية سورة البقرة التي تقول: «أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل» (108:2))، أما المسلمون الذين جاءوا بعد محمد فقد احتاجوا للمعجزات، مثلهم في ذلك مثل المشركين. ومن النماذج التي نلمس فيها هذه الحاجة لعنصر المعجزة ما أوردناه في الحديث عن الإسراء من دفاع الطبري عن موقف الذين قالوا إن إسراء محمد كان بجسده ولم يكن رؤية منامية كما ذهب البعض. إن القول بأن الإسراء عملية مادية جسدية يضع الفعل في الحال في دائرة المعجزة، وهذا أوكد وأقوى في التدليل علي النبوة، ولهذا السبب اختاره الطبري.

وصناعة نبوة محمد لم تختلف عن صناعة النبوات التي سبقته في أنها قدّمت صورة ناصعة وكاملة لمحمد (مثلما فعل اليهود والمسيحيون في حالتَي موسى وعيسى) وضعته موضع القمة الروحية والأخلاقية للبشرية في كل مكان وكل زمان. وهكذا فإن النبوة ليست علاقة داخلية في إطار نظامها فحسب وإنما هي أيضا علاقة خارجية بباقي الأنظمة، وبذا فإن النبوة لا يكفيها أن تنشط في إطار اكتفائها الذاتي ولكن لابد لنشاطها أن يمتدّ خارج حدودها ليصبح أيضا موقفا من النبوات الأخرى. وكما رأينا فإن محمدا كان ينزع في فترته المبكّرة لأن تكون نبوته نبوة داخلية بمعنى نبوة منحصرة في إطارها العربي المباشر (مثلها في ذلك مثل نبوة نبي عربي آخر هو صالح مثلا) وكان ينزع لنبوة ذات حدود ذاتية لا تطمح لتحويل أهل الكتاب وإنما للتعايش معهم. إلا أن هذا الموقف ما لبث أن تغيّر وأضحت نبوة محمد نبوة إقصائية مثلها في ذلك مثل نبوات اليهودية والمسيحية. وما يمكن أن نصفه بالإقصاء الأكبر، وهو إدعاء أن النبوة المحدّدة هي آخر النبوات التي ينقفل بعدها باب النبوة، كان بمثابة النتيجة النهائية الطبيعية لمنطق نزعة الإقصاء في اليهودية والمسيحية والإسلام. وهكذا فإن الصورة النهائية التي تواجهنا بها النبوة هي صورة النبي الذي يحمل مفاتيح المدخل الوحيد لبنيان أصبح الإله نفسه محاصرا بداخله.

والصورة الناصعة والكاملة التي قدّمها المدافعون عن النبوة لأنبيائهم ولّدت واقع تشوّه وانقسام أخلاقي عانت منه كل المجتمعات المؤمنة بالنبوة وتعاني منه حتى يومنا هذا. إن الدفاع عن النبوة والأنبياء استلزم في الماضي ويستلزم في الحاضر

الدفاع عن الإله الذي صنعته النبوة، إله الثنائية الأخلاقية التي شملت الإقصاء والتمييز والعنف، ويستلزم الدفاع عن عنف الأنبياء (وكل أفعالهم حتى اللاأخلاقي منها)، ويستلزم الدفاع ليس فقط عن العنف الذي مضى وإنما أيضا العنف الذي سيأتي (حسب الخيال الديني) عندما يفتح الإله أبواب جحيمه الأبدي.

وسيبقى واقع التشوه والانقسام الأخلاقي المرتبط بالنبوة حيّا طالما بقيت النبوة حية في عقول الناس وأفئدتهم، ولن يزول إلا عندما تموت النبوة وتتحرّر عقول الناس وأفئدتهم من ذاكرتها وعبئها وميراثها.

المراجع

الفهرس

المراجع

العربية

(الأسماء مرتبة ألفبائيا من دون اعتبار لام التعريف أو «ابن» أو «أبو»)

ابن الأثير، علي بن محمد. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ـــــــ . الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الأزرقي، محمد بن عبد الله بن أحمد. كتاب أخبار مكة شرفها الله تعالى وما جاء فيها من الآثار، تحقيق فيردناند فوستنفيلد (Ferdinand Wüstenfeld). لايبزج (Leipzig)، بروكهاوس (Brockhaus)، 1858.

الآلوسي، محمود شكري. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح وتصحيح وضبط محمد بهجة الأثري. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

أمين، أحمد. فجر الإسلام. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي. بيروت: دار القلم، 1987.

البيهقي، أحمد بن الحسين. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الترمذي، محمد بن عيسى. الجامع الكبير أو سنن الترمذي، تحقيق بشّار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

الجارم، محمد نعمان. أديان العرب في الجاهلية. القاهرة: مطبعة السعادة، 1923.

ابن حبيب، محمد. كتاب المنمق في أخبار قريش، تحقيق خورشيد أحمد فارِق. حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1964.

حسين، طه. في الشعر الجاهلي. طبعة ثانية. سوسة (تونس): دار المعارف للطباعة والنشر، 1998 [1926].

الحميري، نشوان. الحور العين، تحقيق كمال مصطفى. بيروت: دار آزال، 1985.

ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد، أشرف على تحقيقه شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995.

ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمة العلامة ابن خلدون،الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود. الرياض: بيت الأفكار الدولية، بدون تاريخ.

الرازي، محمد. التفسير الكبير. بيروت: دار الفكر، 1401/ 1981.

الزبيري، المصعب بن عبد الله. كتاب نسب قريش، تحقيق ا. ليفي بروفنسال. القاهرة: دار المعارف، 1982.

الزركشي، محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي وجمال حمدي الذهبي وإبراهيم عبد الله الكردي. بيروت: دار المعرفة، 1994.

ابن سعد، محمد. كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.

السهيلي،عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عمر عبد السلام السلامي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421/ 2000.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار صعب، 1406/ 1986.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية في علم التفسير، تحقيق عبد الرحمن عميرة. القاهرة: دار الوفاء، 1994.

شيخو، لويس. النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية. بيروت: دار المشرق، 1989.

الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1968.

ـــــ. تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. الإصابة في تمييز الصحابة. القاهرة: مطبعة السعادة، 1328 (1910).

ـــــ. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد. طبع خاص.

جواد علي. المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، 1993.

عياض، القاضي عياض اليحصبي. الشفا بتعريف حقوق المصطفى. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

العيني، محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضبط وتصحيح عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. المعارف، تحقيق ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، 1981.

القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

ابن كثير، إسماعيل. البداية والنهاية. بيروت: مكتبة المعارف، 1410/ 1990.

ـــــ. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الأندلس، 1996.

ـــــ. السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد. بيروت: دار المعرفة، 1396/ 1971.

الكلبي، هشام بن محمد بن السائب. كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1332/ 1914.

مسلم، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، تحقيق نظر محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، 2006.

ابن منظور، محمد بن مكرّم. لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، 1981.

ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

ولفنسون، إسرائيل. تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. القاهرة: مطبعة الاعتماد، 1927/ 1345.

ياقوت الحموي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، 1977.

غير العربية

Anderson, Bernhard W. *Understanding the Old Testament*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1986.

Brown, Raymond Edward. *Jesus God and Man: Modern Biblical Reflections*. London: Chapman, 1969.

Clements, R. E. *Prophecy and Covenant*. London: SCM Press, 1965.

Coote, Robert B., and Mary P. Coote. *Power, Politics, and the Making of the Bible: An Introduction*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Epstein, Isidore. *Judaism: A Historical Presentation*. Harmondsworth: Penguin, 1959.

Finkelstein, Israel and Neil Asher. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*. London: Simon and Shuster, 2001.

Gardener, Ian. "Docetism." In *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 2381. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

Ginsberg, Harold L., Aaron Rothkoff, and Joseph Dan. "Michael and Gabriel." In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 167-169. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Haran, Menahem. "From Early to Classical Prophecy: Continuity and Change." *Vetus Testamentum* Vol. 27, Fasc. 4 (Oct., 1977): 388–397.

Heschel, A. J. *The Prophets*. New York: Harper, 1962.

Hirschberg, H. Z. "Arabia." In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 293-296. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Horvath, T. “Why was Jesus Brought to Pilate?” *Novum Testamentum* 11 (1969): 174–184.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines* . London: Adam & Charles Black, 1977.

Linzey, Andrew. *Animal Theology*. London: SCM Press, 1994.

Malamat, Abraham. “A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents.” In *Ancient Israelite Religion*, edited by Paul Hanson Patrick Miller and S. Dean McBride, 33-52. Philadelphia: Fortress, 1987.

McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.

Maghen, Za’ev A. “Medina.” In *Encyclopaedia Judaica*, edited by Michael Berenbaum and Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

Newby, Gordon Darnell. *A History of the Jews of Arabia: From Ancient Times to Their Eclipse under Islam*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.

von Rad, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Translated by John H. Marks. London: SCM Press, 1972.

_____. *The Message of the Prophets*. Translated by David M. G. Stalker. London: SCM Press, 1968.

Ross, James F. “Prophecy in Hamath, Israel, and Mari.” *Harvard Theological Review* 63, no. 1 (January 1970): 1-28.

_____. “The Prophet as Yahweh’s Messenger.” In *Israel’s Prophetic Heritage*, edited by B. W. Anderson and W. Harrelson, 98-107. London: S. C. M. Press, 1962.

Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press, 1985.

Sawyer, John F. A. *Prophecy and the Biblical Prophets*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Smith, Mark S. *The Early History of God*. San Francisco: Harper, 1990.

Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.

Urban, Linwood. *A Short History of Christian Thought*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

Wead, D. W. “We Have a Law.” *Novum Testamentum* (1969): 185-189.

Weinfeld, Moshe. “Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature.” *Vetus Testamentum* 27, no. Fasc. 2 (April 1977): 178-95.

Wilken, Robert L. “Nestorianism.” In *Encyclopedia of Religion*, edited by Lindsay Jones, 6482-83. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005.

Xenophanes. *Fragments: Xenophanes of Colophon*. Translated by J. H. Lesher. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

الفهرس

(المواد مرتبة ألفبائيا من دون اعتبار لام التعريف أو «ابن» أو «أبو» أو «ذو». المواضيع الفرعية مرتبة ألفبائيا.)

ع

ينطلق هذا الكتاب في النظر لنبوة محمد وللنبوة عامة من افتراض أولي مؤدّاه أن النبوة ظاهرة إنسانية صرفة، وأن الإله الذي تتحدّث عنه النبوة لم يُحْدِث النبوة ويصنعها وإنما النبوة هي التي أَحْدَثَت إلهها وصنعته.

ويركّز الكتاب في تفسير ظاهرة النبوة على جانبها الإبداعي والخلّاق أو جانب الخيال في نشاطها. ولأن النبوة ليست مجرد نشاط فردي منعزل وإنما هي أيضا نشاط اجتماعي يتداخل فيه نشاط الفرد الذي يدّعي النبوة مع نشاط المجتمع الذي يحيط به، فإن الكتاب يعالج أيضا البعد الاجتماعي للنبوة، وهو البعد الذي ما كان من الممكن للنبوات الناجحة أن تنجح بدونه.

وفي النظر للجانب الاجتماعي للنبوة يحرص الكتاب على إبراز دور مجتمع المؤمنين — إذ أن خيال النبي يخلق، في المقام الأول، مجتمع المؤمنين بنبوته ليأتي بعد ذلك، وفي المقام الثاني، خيالُ مجتمع المؤمنين فيساهم بدوره في تثبيت النبوة وتعزيزها وتمديد خيالها ونشره. وهذا الدور الحيوي الذي يقوم به مجتمع المؤمنين هو ما يصفه الكتاب بصناعة النبوة ويفصّل في أمره.

يطرح محمد محمود، للمرة الأولى، في تاريخنا الفكريّ، منذ سقوط الخلافة في صورتها العثمانيّة، الأسئلةَ الكيانيّة على أصولنا التراثيّة العربيّة-الإسلاميّة، في أفق خلّاقٍ عقلانيٍّ كونيّ.

انطلاقاً من هذه الرّؤية، وهذه الأسئلة، يُبدِع فكراً عربياً جديداً، ويؤسِّس لكتابةِ تاريخٍ عربيٍّ إسلاميٍّ آخر.

نبوة محمَّد: التاريخ والصّناعة أعمق وأعلى كتابٍ كُتِب عن الإسلام العربيّ وثقافته السياسيّة، منذ ابن رشد حتّى الآن.

أدونيس

وبدراسته تاريخ نبوة محمد وصناعتها يقدم لنا المؤلف أسباب لزوم رفض الدولة الإسلامية الحديثة في أي شكل جاءت، ويوفر اللغة الفاعلة للمقاومة الفكرية قصد وضع نهاية حاسمة للإسلامية كعقيدة سياسية فاسدة، ومن ثم التفكير من أجل بدايات جديدة خالية من مؤسسات العنف والخرافات والنفاق في الدول ذات الأغلبية المسلمة.

عشاري خليل

باحث أكاديمي وأستاذ جامعي

محمد محمود أكاديمي وباحث عمل بالتدريس في كلية الآداب بجامعة الخرطوم ومعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد وجامعة تفتز بالولايات المتحدة حيث كان رئيسا لقسم الأديان المقارنة. نشر العديد من الأبحاث من أهمها دراسته الرائدة عن فكر المفكر الصوفي السوداني محمود محمد طه التي صدرت بالإنجليزية عن مطبعة جامعة سيراكيوز بالولايات المتحدة.